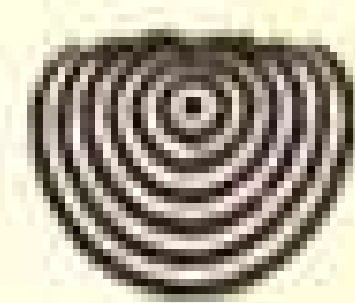
ادھورا آدمی

فہمیدہ ریاض

اُدھورا آدمی

فہمیدہ ریاض

رکتاب
پوسٹ بکس ۱۳۴۱۳ کراچی

دوسرا ایڈیشن فروری ۱۹۸۶ء

تعداد ایک ہزار

مطبع احباب پرنٹرز
۲/۳۴۶ لیاقت آباد کراچی

قیمت ۱۵ روپے

ناشر رکتاب کراچی

ترتیب

عرضِ ناشر

"ادھورا آدمی" کا دوسرا ایڈیشن پیشِ خدمت ہے۔ یہ کتاب آج سے دس سال قبل لکھی اور شائع کی گئی تھی۔ اس میں اپنے زمانے کے سوالات کو دن کی روشنی میں پیش کرنے کی جرأت کے ساتھ ساتھ مستقبل کا ایک خواب بھی بنا گیا تھا — "پورا آدمی" ہونے کا خواب — لیکن جلد ہی حالات نے مراجعت اختیار کی اور "ادھورا آدمی" اپنے آپ میں اپنے چہرے کو اور بھی مسخ کر بیٹھا — گذشتہ سات آٹھ سال سے عام پاکستانی اپنے چہرے کی بحالی کی جدوجہد میں مصروف ہے۔ اس کی جدوجہد ایک نئے مرحلے میں داخل ہو چکی ہے اور جمہوری اداروں کی بحالی کے پہلے مرحلے میں داخل ہونے کے لئے وہ اپنا فیصلہ کن قدم اٹھانے کے لئے پر تول رہا ہے۔

یہ کتاب پاکستان میں فاشی اور آمرانہ نظریات کے پھلنے پھولنے کی سماجی اور نفسیاتی جڑوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت کے دس سال بعد بھی اس میں پیش کردہ بنیادی حقائق تبدیل نہیں ہوئے۔ بظاہر اس بات کی ضرورت تھی کہ کتاب کے آخر میں گذشتہ دس برسوں کے بارے میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا جاتا، لیکن ایسا ہم نے دو وجوہ سے نہیں کیا۔ ایک، یہ کام خود مصنف کے کرنے کا تھا، جن سے ہمارا رابطہ نہیں ہے، دوسرے، گذشتہ چند برسوں میں عوام کا شعور اتنا بڑھا ہے کہ وہ کتاب میں پیش کردہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں بدلے ہوئے حالات کا خود تجزیہ کر سکتے ہیں اور سچی بات تو ہے کہ انہیں ہی کرنا چاہیئے — گویا مصنف اپنی کتاب ایک بار لکھ دیتا ہے، جس میں عوام اپنی جدوجہد کے حوالے سے مسلسل اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ کیونکہ ان سے بہتر کوئی نہیں جانتا کہ حالات کیا ہیں اور کیوں ہیں اور انہیں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

اس کتاب کو دوبارہ پیش کرتے ہوئے، ہم مصنّفہ کے اس خواب میں ضرور شریک ہیں، جو انسان کی تکمیل کا خواب ہے اور جس کے بارے میں مارکس نے زیادہ جامع لفظوں میں کہا تھا کہ "انسان کو ابھی طلوع ہونا ہے۔"

طلوعِ انسان ہی، دراصل پورا آدمی ہونے کی نوید ہے۔

ناشر

فروری ۱۹۸۶ء

آزاد غلام

"آزادی سب سے بڑی دولت ہے!"

"آزادی — یا موت!"

"ہم آزاد ہیں اور اپنی آزادی کی حفاظت کریں گے۔"

یہ ایسے نعرے اور جملے ہیں جو ہمارے معاشرے میں شہروں اور قصبوں میں بسنے والے خواندہ اور نیم خواندہ آبادی کے لئے اجنبی اور نا آشنا نہیں ہیں۔ آج آزادی کا تصور عام آدمی کے لئے بھی انوکھا نہیں رہا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ جہاں علماء اور دانشور اس لفظ کے مفہوم کے بے شمار پہلوؤں پر غور کرتے ہیں۔ اس کی وضاحت وسیع سے وسیع تر بناتے ہیں وہاں عام آدمی بلا تامل اور بغیر کسی غور و فکر کے اس لفظ کو قبول کر لیتا ہے۔ اگر کسی راہ گیر کو روک کر ہم اس سے یہ سوال کریں "تم آزادی چاہتے ہو یا پابندی؟" بلکہ اس سے بھی بہتر سوال کی صورت یوں ہوگی "کیا تم آزاد رہنا چاہتے ہو" تو اس کا جواب عام حالات میں بلا شک و شبہ اثبات میں ہوگا۔ اگر ہم اس سے پوچھیں "کیا تم آزاد ہونا چاہتے ہو" تو عین ممکن ہے کہ وہ متعجب ہو کر ہماری طرف سوالیہ نظروں سے دیکھے۔ کیونکہ ایسے ملک میں جہاں کسی بیرونی طاقت کی حکومت نہ ہو (مثلاً جس طرح ۱۹۴۷ء سے قبل ہندوستان پر انگریز کی حکومت تھی)، عام آدمی اپنے تئیں آزاد ہی تصور کرتا ہے۔

ایک اور قابل ذکر کیفیت یہ ہے کہ "آزادی" کو عام طور پر اجتماعی طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ "ہم آزاد ہیں"۔ یہ جملہ مقررین، سیاسی رہنماؤں اور بیشتر دانشوروں کے منہ سے بہت آسانی سے نکل

بھی سکتا ہے۔ اور اسے قبول بھی کیا جا سکتا ہے اس کی بہ نسبت "میں آزاد ہوں" ایک چونکا دینے والا جملہ ہے۔ "ہم آزاد ہیں" کے مقابلے میں "میں آزاد ہوں" ایک ایسا جملہ ہے جو بلا کسی غور و فکر یا شدتِ احساس کے نہیں کہا جا سکتا۔ یہ "بیان" دینے کے لئے فرد کو اپنے اندر جھانکنا پڑے گا۔ اگر وہ اپنے آپ سے پوچھے کیا میں آزاد ہوں"۔ تو لا محالہ اس کے ذہن میں دوسرا سوال یہ بھی آئے گا کہ اس آزادی کا مطلب کیا ہے ——؟ ایسا کس بنیاد پر ہے کہ میں غلام یا محکوم نہیں بلکہ آزاد ہوں؟ گویا وہ کثرتِ استعمال سے تقریباً پامال لفظ "آزادی" کے مفہوم کی تلاش پر مجبور ہو جائے گا۔

اگر ہم اپنے فرضی راہگیر "اکبر" سے پوچھتے ہیں۔

"کیا تم آزاد ہو؟" تو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ اس کا جواب "ہاں" میں ہو گا۔ ہم دوسرا سوال اکبر سے پوچھتے ہیں۔

"یہ تم کس طرح کہتے ہو کہ تم آزاد ہو ——؟"

سب سے پہلا سوال جو اکبر کے ذہن میں آئے گا وہ یہ ہو گا۔

"ہمارا ملک آزاد ہے ہم پر کسی غیر ملک کی حکومت نہیں"۔

اس جواب میں اکبر کے "آزادی" کے شعور کی تاریخ پنہاں ہے۔ گذشتہ چوتھائی صدی کی سیاسی جد و جہد کا دھندلا سا تصور اس کے ذہن میں موجود ہے۔ اسے معلوم ہے کہ پہلے ہندوستان پر انگریز حکومت کرتا تھا۔ اور اب ایسا نہیں ہے۔ اسے یہ بھی علم ہے کہ ہندوستان دو ملکوں میں تقسیم ہو چکا ہے۔ ایک حصہ پاکستان ہے جو مسلمان قوم کے لئے بنایا گیا ہے اور وہ خود مسلمان قوم سے تعلق رکھتا ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ "میں آزاد ہوں" تو اس کا پہلا سبب اکبر کے دماغ میں یہ ہے کہ اس کی قوم پر ہندو یا انگریز قوم کی حکومت نہیں ہے۔ گویا وہ قومی آزادی کو اپنی ذاتی آزادی گردانتا ہے تلاش کے اس اولین مرحلے پر وہ اپنے آپ کو اجتماع سے علیحدہ کرنے میں کامیاب نہیں ہوا ہے۔ جب وہ کہتا ہے "میں آزاد ہوں" تو ابھی اس کا مطلب ہوتا ہے "ہم آزاد ہیں"۔

سوال کو آگے بڑھائیے اور اکبر سے پوچھئے ——

"اور کوئی وجہ —— جس کی بنا پر تم خود کو آزاد سمجھتے ہو"۔

اس مقام پر اکبر اپنے دماغ پر زور ڈالے گا اور تھوڑا سا سوچنے کے بعد غالباً اس قسم کی

کوئی بات کہے۔

"میں جو چاہوں وہ کر سکتا ہوں۔ مجھ پر کسی قسم کی روک ٹوک یا پابندی نہیں ہے۔ میرا ہر عمل کسی دوسرے کے حکم کا تابع نہیں ہوتا"۔

اب گویا اکبر نے لفظ "آزادی" کی سطح کو کھرچنا شروع کیا ہے۔ آیئے اس جواب پر غور کریں۔

میں جو چاہوں وہ کر سکتا ہوں

اکبر معاشرے کا ایک رکن ہے۔ اسی کی مانند دوسرے افراد مل کر معاشرہ بناتے ہیں۔ اکبر جو ایک آدمی ہے معاشرے کا فرد ہے اسے اگر معاشرے سے قطعی علیحدہ کر دیا جائے تو وہ بحیثیت فرد کے اپنے معنی فوری طور پر کھو دے۔ کیوں کہ وہ ایک فرد ہے اس لئے اس کی ایک شخصیت ہے۔ اس شخصیت کی وضاحت آسمان زمین پہاڑ اور بادل نہیں کرتے بلکہ وہ دوسرے افراد اجتماعی طور پر کرتے ہیں جنہیں ہم معاشرہ کہتے ہیں۔ گویا اکبر کی شخصیت کے بامعنی وجود کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ معاشرے میں شامل رہے۔ اس امر کا دوسرا پہلو بھی ہے جو قابل غور ہے۔

معاشرہ افراد سے مل کر بنتا ہے۔ معاشرے کا فعال رکن بننے کے لئے لازمی ہے کہ فرد واحد ان خصوصیات کا حامل ہو جسے انسان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ان خصوصیات میں شامل ہیں

۱۔ قوت مشاہدہ۔

۲۔ قوت ادراک۔

۳۔ قوت ارادی۔

۴۔ قوت عمل۔

یعنی فرد مشاہدہ کرے گا۔ ادراک کرے گا۔ اس کے اندر ارادے کی تحریک پیدا ہو گی اور پھر وہ اس تحریک سے متاثر ہو کر عمل کرے گا۔ آدمی کی خارجی خصوصیات مثلاً دیکھنے، سننے یا چکھنے کی طرح یہ داخلی خصوصیات بھی "آدمی" کی مکمل تعریف کے لئے لازم ہیں۔

اکبر کی بصارت اسی وقت حقیقی ہے جب وہ خود دیکھ سکے۔ اسی کی طرف سے کوئی اور فرد یا چند افراد دیکھیں تو اس سے اکبر کی قوتِ بصارت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ بصیر ہونے کیلئے

ضروری ہے کہ اکبر خود دیکھنے کی اہلیت رکھے۔ اسی طرح اکبر کی طرف سے کوئی اور فرد یا چند افراد مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ آدمی کی تعریف پر پورا اترنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ خود مشاہدہ کر سکے۔ مشاہدے کے حاصل کی ادراک کی قوت رکھتا ہو۔ خود اس کے اپنے اندر ارادہ پیدا ہو سکتا ہو اور اس ارادے کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو (یہاں میں نے خاص طور پر "کوشش کرنے" کو اہمیت دی ہے جس کا سبب آگے چل کر بیان ہوگا) یہاں لفظ "ارادے" یا "عملی جامہ پہنانے" سے ڈر ہے کہ قاری یہ گمان کرے کہ اس کا تعلق کسی عظیم یا بہت اہم کام سے ہی ہو سکتا ہے روزمرہ کی زندگی میں اور چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی آدمی کی یہ خصوصیات ہر وقت کام کرتی نظر آتی ہیں۔ مثلاً اکبر کے سامنے میز پر پنسل رکھی ہے جسے وہ لکھنے کے لئے اٹھاتا ہے۔ اسی عمل میں مذکورہ بالا تمام تر خصوصیات کام کرتی نظر آتی ہیں۔ گویا یہ ایک معمولی اور ابتدائی مثال ہے۔ مگر ان خصوصیات کے کام کرنے کا اطلاق اس کے ہر فعل اور عمل پر ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ اس کا اپنا "مشاہدہ، ادراک، ارادہ اور عمل ہو جو کہ احمد یا بشیر کا مشاہدہ، ادراک، ارادہ اور عمل نہیں ہوگا۔ معاشرے کا رکن یا اجتماع کا حصہ وہ اسی وقت بنتا ہے جب کہ وہ منفرد ہو۔ گویا ہر فرد کا شعور اپنے اندر مکمل ہے۔

زید، عمر اور بکر کے شعور مل کر اجتماعی شعور بناتے ہیں۔ مگر اس کے لئے ان افراد کے شعور کی انفرادیت لازمی ہے۔ زید کا شعور، عمر کے شعور سے مماثل تو ہو سکتا ہے مگر اس کا حصہ نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ زید کی شخصیت کی تعریف "بحیثیت فرد" مکمل ہونے کے لئے لازمی ہے کہ وہ معاشرہ کا ایک حصہ ہو۔ دوسری جانب معاشرہ کا حصہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ زید ایک منفرد شخصیت کا مالک ہو۔

اب زید کے بیان کے پہلے جملے پر غور کیجئے۔ وہ کہتا ہے "میں جو چاہوں وہ کر سکتا ہوں" گویا اسے خود اپنے اندر خواہش کے پیدا ہونے کا احساس ہے اور اس کا خیال ہے کہ وہ اس خواہش کی تکمیل کے لئے ضروری اقدامات کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس جملے کی سمت زید کی ذات کی جانب ہے۔

مجھ پر کسی قسم کی روک ٹوک یا پابندی نہیں ہے

اس جملے کا رخ بیرونِ ذات ہے۔ یہاں وہ دوسروں کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے کہتا

ہے کہ دوسرے لوگ (عمر، بکر، معاشرہ، قانون وغیرہ) اپنی اجتماعی یا انفرادی رضا کو یوں زید کے خلاف صف آرا نہیں کرتے کہ زید اپنا انفرادی اختیار استعمال نہ کر سکے۔ اس کی مثال یوں لیجئے کہ اگر زید قدم اٹھا کر آگے بڑھنا چاہ رہا ہے تو وہ اس کے سامنے رکاوٹ بن کر کھڑے نہیں ہوتے۔

میرا ہر عمل کسی دوسرے کے حکم کا تابع نہیں ہوتا

مندرجہ بالا دی ہوئی مثال ایک بار پھر استعمال کریں تو یوں کہا جائے گا کہ اگر زید ایک مقام پر ٹھہرا ہے تو کوئی دوسرا اسے پیچھے سے دھکیل کر آگے نہیں بڑھاتا۔ راستے پر اس کے قدم زید کے اپنے ارادے اور اختیار سے اٹھ رہے ہیں۔ کسی دوسرے کا ارادہ یا اختیار اسے کشاں کشاں کھینچے نہیں لے جا رہا ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ گو ان تین جملوں میں زید بظاہر تین مختلف باتیں کہہ رہا ہے۔ لیکن ہر مرتبہ وہ ایک حقیقت کو نہ صرف تسلیم کر رہا ہے بلکہ ایک طرح سے اس پر اصرار بھی کر رہا ہے اور وہ یہ کہ زید بنیادی طور پر ایک خود مختار وجود ہے۔ اس طرح ہم ایک نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔

وہ یہ کہ آزادی کا جزو لاینفک ہے "اختیار" یا "خود مختاری"

اختیار = رحمت یا عذاب؟

''ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی ـــــ!''

کتنی ہی دفعہ یہ مصرع زبان پر آتا ہے۔ اکتاہٹ سے ہم یہ مصرعہ پڑھ سکتے ہیں۔ اپنے آپ کو بے بس پاکر افسوس سے بھی یہ مصرعہ پڑھا جاسکتا ہے۔ بعض اوقات بہت دکھ سے بھی ـ ہم غصہ میں بھی یہ مصرعہ پڑھتے ہیں۔ لیکن اس کا ایک پہلو اور بھی ہے جو عموماً خود ہماری نظروں سے پوشیدہ رہتا ہے۔

کہیں ایسا تو نہیں کہ کبھی کبھی اس مصرعہ کو پڑھ کر ہم ایک گونہ اطمینان محسوس کرتے ہوں؟ ایک ذہنی تسکین ـــــ ایسا تو نہیں کہ یہ کہہ کر کہ ''ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی'' ہمیں ایک اور ہی طرح کسی آزادی کا احساس ہوتا ہو۔ کسی بھی قسم کی فکر و پریشانی سے آزادی کا احساس؛

اور یہیں ایک نیا سوال سر اٹھاتا ہے ـ وہ آزادی جسے ہم بغیر ایک لمحہ توقف کے آدمی کی بنیادی خواہش سمجھ رہے ہیں کہیں اس کے حق میں رحمت کے بدلے ایک روحانی عذاب تو نہیں ہے؟ کیا آدمی واقعی آزادی چاہتا ہے۔؟ کیا وہ اپنی آزادی کے روبرو ہونا برداشت کرسکتا ہے جس کے بعد اسے یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خود مختار ہے۔ کہ اپنے افعال اور اعمال پر اس کا اپنا اختیار ہے۔ آدمی کی تہذیبی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے ہی ہمیں یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ آدمی کو کسی نہ کسی طور پر نہ صرف آزادی کی شدید خواہش رہی ہے بلکہ آزادی کے حصول کے لئے اس

نے مسلسل جدوجہد بھی کی ہے۔ اس آزادی کے معنی آدمی کے لئے صرف بیرونی دباؤ کو ختم کرنا ہی نہیں بلکہ اپنی مرضی اور اختیار کا استعمال بھی رہا ہے۔

دور کیوں جائیں اگر ہم خود ہندوستان کی مثال لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۵۷ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک انگریز کے تسلط سے نجات پانے کے لئے ہندوستانیوں نے کبھی ٹکڑوں میں بٹ کر کبھی غیر مستقل طور پر اور کبھی باقاعدہ منظم ہو کر جدوجہد کی ہے۔ اس تحریک نے کبھی زور پکڑا، کبھی دب گئی کبھی ابھری مگر مجموعی طور پر یہ تقریباً ایک صدی پر محیط ہے ۱۹۴۷ء میں یہ تحریک بارآور ہوئی اور ہندوستان آزاد ہو گیا۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ ملک پاکستان وجود میں آیا۔ لیکن اگر ہم اس پوری تحریک کا بغور مطالعہ کریں اور اس صدی میں کارفرما تمام قوتوں کو سامنے رکھیں تو ہمیں یہ بھی اندازہ ہوگا کہ تمام ہندوستانیوں نے عملی طور پر اس تحریک کا ساتھ نہیں دیا بلکہ بہت سے مواقع آئے جب خود ہندوستانیوں نے اس تحریک کی مخالفت کی چھمن کے داداجان جو برٹش راج کے خاتمے پر آج تک کفِ افسوس ملتے ہیں کوئی ایسا استثنیٰ نہیں ہیں جنہیں توجہ کے قابل ہی نہ سمجھا جائے۔ وہ بھی ہندوستانی تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جہاں ایک ہندوستانی تحریک آزادی کے لئے اپنی جان دے رہا تھا، وہاں ایک دوسرا ہندوستانی اس بات کا خواہش مند تھا کہ ہندوستان سے برٹش راج کبھی نہ جائے۔ آیئے ہم اس شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر غور کریں جسے ہم چھمن کے دادجان کا نام دیتے ہیں۔

۱۔ اس شخص کا تعلق کسی قصبے یا شہر سے ہو سکتا ہے۔

۲۔ اس بات کا زیادہ امکان ہے کہ اس کا تعلق درمیانے طبقے سے ہوگا۔

۳۔ لازمی نہیں کہ برٹش راج سے اسے ذاتی طور پر بہت فائدہ پہنچ رہا ہو۔ جو انگریز کے چلے جانے کے بعد ختم ہو جائے گا۔

۴۔ عین ممکن ہے کہ مروجہ معنوں میں یہ خاصا شریف آدمی ہو۔ مذہبی رسومات پر اگر سختی سے نہیں تو خاصی پابندی سے اس کا کاربند رہنا بھی متوقع ہے۔

۵۔ ضروری نہیں کہ یہ رشوت خور بددیانت یا بد طبیعت آدمی ہو۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود یہ آدمی اپنے ملک کے آزاد ہونے کے خلاف تھا۔

یہ کیفیت صرف ہندوستان اور پاکستان سے ہی مخصوص نہیں ہے۔ جس زمانے میں پیرس پر نازی فوج کا قبضہ تھا۔ اس دور میں جہاں بے شمار فرانسیسیوں نے نازیوں کی خفیہ طور پر مخالفت کی وہاں ایک کثیر تعداد ایسے فرانسیسیوں کی بھی تھی جنہوں نے تھوڑی سی پس و پیش کے بعد نازیوں سے سمجھوتہ کر لیا تھا۔ ایسا نہیں ہے کہ ایسے تمام افراد نازیوں کو فریب دے رہے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے بیشتر خود اپنے آپ کو فریب دے رہے تھے۔ انہوں نے اپنے آپ کو یقین دلا لیا تھا کہ نازی فوجیں دراصل فرانسیسیوں کی بہبود کی خواہاں ہیں۔ لیکن جب جرمن ہر محاذ پر شکست کھانے لگے تو ان کا یہ یقین بھی ختم ہو گیا اور جس آسانی سے انہوں نے جرمن تسلط کو قبول کیا تھا اسی اطمینان اور سکون کے ساتھ انہوں نے جرمنی کی فیصلہ کن شکست کا انتظار کرنا شروع کر دیا۔

ایسی ذہنیت رکھنے والے اوسط فرانسیسی کو ہم موسیو ایکس کا نام دیتے ہیں۔

اب موسیو ایکس کی شخصیت پر ایک نظر ڈالیے۔

۱۔ موسیو ایکس ادھیڑ عمر کے آدمی ہیں۔

۲۔ درمیانے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ ہر اتوار کو نہ سہی لیکن کبھی کبھی چرچ ضرور جاتے ہیں۔

۴۔ لازمی نہیں کہ انہیں ذاتی طور پر یہودیوں سے کوئی پرخاش ہو۔ وہ یہودیوں کی نسل سے نفرت نہیں کرتے۔ نہ ہی نازی فلسفے کو سمجھنا چاہتے ہیں۔

۵۔ عین ممکن ہے کہ پیرس پر جرمنوں کے قبضے سے انہیں خود چھوٹی موٹی تکالیف اٹھانی پڑی ہوں۔ مثلاً بار بار تھانے میں حاضری دینا۔ خواہ مخواہ ہی جرمن سپاہیوں سے خوشامدانہ گفتگو کرنا، وغیرہ (موسیو ایکس ویسے بھی بہت زیادہ باتونی نہیں ہوں گے۔ سیدھے سادے شریف آدمی ہوں گے) لیکن ان تکلیفوں کو انہوں نے خندہ پیشانی سے قبول کر لیا ہے اور وہ اتحادی فوجوں کے مقابلے میں جرمنوں کے حامی بن گئے ہیں۔ انہیں پسند ہی نہیں کہ اتحادی فوجیں بار بار ان کے شہر پر بمباری کریں اور خود فرانسیسی دہشت پسند شہر کے سکون کو درہم برہم کر دیں۔ وہ فرانسیسی خفیہ مدافعت کے ارکان کو دیوانہ نہیں تو شر پسند ضرور سمجھتے ہیں اور

اگر جرمن گیسٹاپو ایسے شر پسندوں کو سزا دیتی ہے تو انہیں چنداں ناگوار نہیں گذرتا بلکہ وہ امید کرتے ہیں کہ اس سے دوسروں کو عبرت حاصل ہو گی اور ہو سکتا ہے خود یہ شر پسند بھی سدھر جائیں اور اچھے شہری بن جائیں۔ آخر تو وہ بھی فرانسیسی ہیں۔ ان کے اپنے ہم وطن، وہ کسی بھی فرانسیسی کا برا تھوڑا ہی چاہتے ہیں۔

موسیو ایکس اپنے آپ کو بڑے خلوص سے ایک سچا محب وطن سمجھتے ہیں!!

یقیناً آپ اب تک سمجھ چکے ہوں گے کہ موسیو ایکس چھمن کے دادا جان کا فرانسیسی پیکر ہیں۔ دونوں افراد کی شخصیت میں مشترکہ عناصر آپ دیکھ چکے ہیں، یہ بات بھی واضح ہے کہ دونوں ہی شریفانہ زندگی گزارنے والے نیک آدمی ہیں۔ چھمن کے دادا جان کا خیال ہے کہ اگر انگریزی کی حکومت میں امن و امان ہے۔ ان جیسے کروڑوں لوگ سکون کی زندگی گزار سکتے ہیں اور اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں۔ تو خواہ مخواہ فساد کیوں کیا جائے۔ موسیو ایکس بھی اس بات کے خواہاں ہیں کہ اگر اتحادیوں کے ہار جانے سے جنگ ختم ہو جائے گی تو جلد سے جلد ختم ہو جائے۔ اس کے بعد دنیا بھر میں ان جیسے شریف اور پرامن شہری سکون اور اطمینان کی زندگی گزارنے لگیں اور بغیر کسی دنگے فساد کے جرمنوں کی حکومت میں رہتے رہیں۔

کیا چھمن کے دادا جان نے کبھی کسی گورے سے کسی ہندوستانی کو جھڑکیاں کھاتے دیکھ کر ذلت محسوس نہیں کی؟

کیا موسیو ایکس کو کبھی یہ خیال نہیں آیا کہ نہ صرف وہ بلکہ ان کی آنے والی نسلیں بھی ہمیشہ جرمنوں کی غلام رہیں گی؟

ان سوالوں کا جواب صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور وہ ہے "نہیں" ان دونوں نے اپنے آپکو کچھ اس طرح سمجھا لیا تھا کہ آزادی کے بارے میں ان کا نظریہ حالات کے عین مطابق بن گیا تھا موسیو ایکس اور چھمن کے دادا جان درحقیقت اپنے حکمرانوں کو پسند کرتے تھے۔

اس پسند کی وجہ کیا تھی ...؟

کیا یہ کہ موسیو ایکس واقعی آریہ نسل کی برتری تسلیم کرتے تھے یا چھمن کے دادا جان انگریزوں کے تدبر پر مکمل یقین رکھتے تھے۔ ایسا نہیں ہے لیکن

• کیونکہ جرمن فوج جیت رہی تھی اور پیرس پر قبضے کے بعد فرانسیسیوں سے زیادہ طاقتور ثابت ہو چکی تھی۔
• کیونکہ انگریز کی حکومت مستحکم تھی جس کی بنیادیں ہل جانے کی کوئی امید نظر نہیں آتی تھی۔

یہ دونوں بیرونی حکومتیں "طاقت" کا مظہر تھیں۔ موسیو ایکس اور چھمن کے دادا جان کے نزدیک، کمزوروں اور شکست کھانے والوں کی طرف داری کرنے سے زیادہ طاقت کا ساتھ دینا احساس تحفظ کا باعث تھا۔ اس لئے ان دونوں نے خود کو درحقیقت اپنے حکمرانوں کا حامی بنا لیا تھا۔

یہ تو تھا اجتماعی، یعنی قومی آزادی کا سوال۔ لیکن قومی آزادی اسی وقت بامعنی ہے۔ جب اس قوم کے افراد کو منفرد طور پر آزادی اور اختیار حاصل ہو۔

انفرادی آزادی اور نتیجتاً قومی آزادی سلب کرنے کے لئے کسی بیرونی طاقت کا ہونا لازمی نہیں۔ فسطائیت نے سب سے پہلے خود جرمنوں کی آزادی اور انفرادی اختیارات ختم کر دیئے تھے۔

سوال یہ ہے کہ جرمن یا اطالوی قوم کس طرح ایسی انسان کُش حکومت کے چنگل میں گرفتار ہوگی۔

یہ کس طرح ممکن ہوا ــــ اس بات کا تجزیہ کرتے ہوئے ہمیں بے حد محتاط رہنا چاہیئے۔ اگر آج کا انسان فسطائیت کو پسند نہیں کرتا تو اس کے لئے لازم ہے کہ وہ فسطائیت کی اصل روح کو سمجھے، کچھ انتہائی خطرناک مفروضے ہیں جو ہم محض سہل انگاری کے لئے پیش کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ ان دو ممالک میں چند دیوانے اتفاق سے برسر اقتدار آگئے تھے یا یہ کہ ہٹلر اور مسولینی دراصل اتنے چالاک اور عیار تھے کہ ان کے ملکوں کی پوری پوری آبادیاں ان کے مکروفن کے آگے بے جان کھلونوں کی طرح ہو کر رہ گئیں تھیں۔ اس سے بھی بڑھ کر خطرناک اور ایک حد تک مکر آلود مفروضہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ جرمن اور اطالوی قومیں اس سیاسی بلوغت کو پہنچی ہی نہیں تھیں کہ جمہوری طرز حکومت قائم کر سکتیں۔ یہ مفروضہ ہمارے لئے کوئی نیا نہیں۔ ترقی پذیر ملکوں کے لئے آئے دن اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔ نہ صرف طاقتور مغربی ممالک یہ مفروضہ پیش کرتے ہیں بلکہ نسبتاً پس ماندہ قوموں کے افراد بھی اکثر اس مفروضے کو اپنی قوم کے لئے جمہوریت کے خلاف سب سے بڑی دلیل سمجھتے ہیں جبکہ ایک اوسط عقل کا انسان بھی سمجھ سکتا ہے کہ جس طرح زبان تلخ، شیریں یا ترش ذائقہ سے شناسا اور اس کی عادی ذائقہ پانے کے بعد ہی بن سکتی ہے، ذائقے

سے پہلے نہیں۔ اسی طرح آمری نظام حکومت میں جمہوریت کیلیے سیاسی بلوغت پیدا نہیں ہو سکتی۔ صرف ایک جمہوری نظام میں ہی کوئی قوم ایسے سیاسی شعور کو پروان چڑھاتی ہے جس کی مناسبت جمہوریت سے ہو۔ یہ سمجھنا بھی خود فریبی نہیں تو اور کیا ہے کہ عوام چند خبطی رہنماؤں کے آگے مجبور اور لاچار ہو کر رہ گئے تھے۔ اب جبکہ جرمنی اور اٹلی میں فسطائیت کا دور ماضی کا خوفناک خواب بن کر رہ گیا ہے ہم جذبات سے تہی ہو کر غیر جانبداری سے فسطائیت کی نفسیات پر نظر ڈالتے ہیں۔ تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان ہر دو ممالک میں کروڑوں افراد نے فسطائیت کو ہنسی خوشی قبول کیا تھا۔ محض چند لوگوں کو نشانہ ملامت بنانا اتنا ہی لاحاصل اور بے معنی ہوگا۔ جتنا مراد بر آنے کے لیے گنڈے تعویذ اور ٹونے ٹوٹکے کرنا۔

آدمی کس طرح اپنی آزادی اور اختیار غیر کے سپرد کر دیتا ہے؟ اس کیفیت کو سمجھنے کیلئے ہمیں تجزیہ اور تحقیق سے کام لینا ہوگا۔ ہمیں انسانی شخصیت کے ان پہلوؤں کی نشان دہی کرنی ہوگی جو بعض حالات میں نہ صرف فسطائیت کو جنم دیتے ہیں بلکہ ایسے نظام کے قیام اور استحکام کے لئے بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

قدی رد یہ اور مزاج سمجھنے کے لئے ہم ایک فرد کو لیتے ہیں۔

زید نے اپنی آزادی اور اختیار عمر کے حوالے کر دیا۔ اب وہ عمر کے اشاروں پر چلتا ہے۔

اس صورتحال کے لئے دو چیزیں لازمی ہیں۔

(ا) زید کے اندر سپردگی کی خواہش۔

(ب) عمر کے اندر زید کو زیر کر لینے کی طلب۔

زید اپنے اختیارات عمر کے حوالے کر کے سکون اور اطمینان محسوس کرتا ہے۔ اس کے لئے اپنے بنیادی اختیارات آزادانہ استعمال کرنے سے کہیں زیادہ آسان یہ ہے کہ وہ عمر کے احکامات کی تعمیل کرے۔ اس طرح اس کے سر سے ذمہ داری کا بار گراں اٹھ جاتا ہے۔ وہ صرف حکم کی تعمیل کرتا ہے۔ یہ حکم معاشرے کی مرحبہ اقدار بھی دے سکتی ہیں اور رائے عامہ بھی لیکن ہر صورت میں زید ایک ایسی طاقت کے احکامات کی تعمیل کرے گا جو اس کے خیال میں اس

سے بہت بڑی ہے۔ اس سے زیادہ طاقت ور ہے۔ اپنی انفرادیت ختم کرکے اور اس بڑی طاقت یا زیادہ طاقت ور آدمی کے اشاروں پر چل کر زید خود کو زیادہ محفوظ محسوس کرتا ہے۔

زید کی سپردگی اسی وقت موثر اور کارگر ہوتی ہے جب کہ عمر اس کے اختیارات ختم کرے اور خود زید کے لئے احکامات جاری کرے۔ زید کو اس طرح مکمل طور پر زیر کرنے کی خواہش عمر کے اندر کیوں پیدا ہوتی ہے؟ عمر زید پر مکمل طور پر غالب ہوئے بغیر چین سے کیوں نہیں بیٹھ سکتا؟ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ عمر کے اندر ایسی بھپرتی ہوئی بے چین قوت ہے جو زید کو زیر کرنا چاہتی ہے۔ لیکن جسے ہم قوت سمجھ رہے ہیں وہ کہیں ایک کمزوری تو نہیں....... ! کہیں ایسا تو نہیں کہ عمر کو اپنی شخصیت میں ایک بھیانک خلا نظر آتا ہے۔ جسے پُر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ زید کو اپنا محکوم بنا لے؟ کیا عمر خود آزاد ہے؟ اقتدار کے لئے کش مکش کی طاقت اس امر کی پیداوار تو نہیں کہ عمر بغیر دوسروں پر اقتدار حاصل کئے خود کو غیر محفوظ اور کمزور پاتا ہے؟

اس انفرادی تجزیہ کا اطلاق خود قوموں پر ہو سکتا ہے جس طرح زید یا عمر کو سمجھنے کے لئے ہم یہ جاننا چاہیں گے کہ زید یا عمر نے کن حالات میں پرورش پائی۔ ان کا بچپن کیسے گذرا۔ یہ کن محرومیوں اور مسرتوں سے گزرے۔ اس طرح قومی مزاج سمجھنے کے لئے ہمیں ان سماجی اقتصادی اور تہذیبی حالات کا جائزہ لینا ہوگا جس نے ایک قوم کے کردار کی تشکیل کی اور ایک قوم کو اس مقام پر پہنچا دیا جہاں اس کے افراد میں بیک وقت ایک طرف تو اپنی آزادی اور اختیارات ختم کرنے کی خواہش پیدا ہوگئی اور دوسری طرف اقتدار اور جبر کرنے کی طلب نے جنم لیا۔

مندرجہ بالا سطور کو سمجھنے کے لئے ذرا سی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ ہر معاشرے میں وقت کے ساتھ دھیرے دھیرے تبدیلی آتی ہے۔

۲۔ (ا) سماجی (ب) اقتصادی اور (ج) تہذیبی حالات معاشرے کے افراد پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

۳۔ ان حالات کے زیر اثر افراد میں جو قوتیں اور خواہشات پیدا ہوتی ہیں وہ مستقبل میں معاشرے کی تبدیلی کا رخ متعین کرتی ہیں۔

آدمی کے صحت مند دماغی یا نفسیاتی وجود کے لیے اس کی انفرادی آزادی اور اختیار اسی طرح ضروری ہے جس طرح اس کے جسمانی صحت مند اور مکمل وجود کے لیے اس کے اعضاء آدمی چونکہ عقل اور شعور رکھتا ہے اس لیے وہ خود کبھی اپنے آپ کو ضرر نہیں پہنچاتا بلکہ اگر اسے اپنے آپ کو ضرر پہنچنے کا بیرونی خطرہ ہو تو وہ اپنی تمام طاقتوں کو بروئے کار لاکر اپنا دفاع کرتا ہے پھر یہ کیسے ممکن ہوتا ہے کہ بعض اوقات وہ اپنی انفرادی آزادی کا خاتمہ نہ صرف قبول کر لیتا ہے بلکہ اس عمل میں خود ایک آلۂ کار بن جاتا ہے۔

اس عجیب رویہ کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کے تمام عمل اس کی عقل کے ہی تابع نہیں ہوتے۔ بعض اوقات ہم لوگوں کو ایسی حرکتیں کرتا پاتے ہیں جن کی ان سے توقع ہو ہی نہیں سکتی اور اس کا کوئی سبب کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ سیدھی سادی زندگی گزارنے والا عام آدمی محض اپنے شعور اور عقل سے کام لے کر ہر عمل نہیں کرتا۔ اس کے وجود کا ایک تاریک حصہ ایسا بھی ہے جہاں بے شمار متضاد قوتیں ہر دم ایک دوسرے سے گتھم گتھا کرتی رہتی ہیں وہ قوتیں اس سے ایسے کام کرا سکتی ہیں جنہیں خود اس کا شعور سمجھ نہیں پاتا۔ گو بعد میں تسلی کے لیے وہ ان کاموں کے فرضی وجوہات اختراع ضرور کر لیتا ہے۔

علم نفسیات اس لحاظ سے واقعی فرائیڈ کا مرہون منت رہے گا کہ اس نے پہلی بار آدمی کے عمل میں اس کے تحت الشعور کی نشاندہی کی۔ ساتھ ہی وہ اس درست نتیجے پر بھی پہنچ گیا کہ گو آدمی کا تحت الشعور اس کے شعور سے علیحدہ ہوتا ہے لیکن تحت الشعوری قوتیں بھی انسان میں خواہ مخواہ اور بلا سبب ہی پیدا نہیں ہوتیں۔ یہ قوتیں بھی ایک واضح طریقے سے کام کرتی ہیں۔ ان کے پیدا ہونے کی اپنی وجوہات ہوتی ہیں۔ اس لیے آدمی کا تحت الشعور ایسی چیز نہیں جسے سمجھا ہی نہ جا سکے۔ آدمی زندگی میں جن حالات سے دوچار ہوتا ہے وہی ان قوتوں کو جنم دیتے ہیں۔ ان کی ابتدائی شکل بچپن میں ہی بننی شروع ہو جاتی ہے۔ جب کہ آدمی کا شعور نسبتاً انھی پختہ ہی ہوتا ہے۔

یہ سب درست سہی پھر بھی فرائیڈ کے بعد آنے والے بعض ماہرین نفسیات فرائیڈ سے کچھ بنیادی باتوں پر اختلاف رکھتے ہیں۔ ہم اس اختلاف کو سمجھنے کے لیے پہلے فرائیڈ کے تسلیم شدہ

اصولوں پر نظر ڈالتے ہیں۔

فرائیڈ خود ایک مخصوص تہذیب اور عہد کی پیداوار تھے۔ اس دور میں عام تصور یہ تھا کہ اول تو معاشرے اور فرد کے درمیان ایک فطری اور بنیادی کشاکش رہتی ہے اور دوئم یہ کہ آدمی کی فطرت میں بدی ہے۔ اس کے نزدیک بنیادی طور پر آدمی معاشرے کے خلاف ہے۔ معاشرے کا کام یہ ہے کہ آدمی کی فطرت کی بدی پر قابو پائے۔ آدمی کی ایسی جبلّی ضرورتوں کو پورا کرکے ختم کی ہی نہیں جاسکتیں۔ لیکن زیادہ تر معاشرے کا کام آدمی کو سدھارنا اور اس کی اضطراری خواہشات پر کڑی نظر رکھنا ہے۔ فرائیڈ کا تجزیہ یہ تھا کہ جب ان اضطراری خواہشات کو دبایا جاتا ہے تو وہ آدمی جسے معاشرے نے سدھار دیا ہے اپنی خواہشات کو ایسے روپ دیتا ہے جو معاشرے کی تہذیبی ترقی میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ اگر آدمی کی خواہشات کو بہت زیادہ دبایا جائے جو اس کی برداشت سے باہر ہو تو اس صورت میں آدمی نفسیاتی مریض بن جاتا ہے۔ یعنی NEUROTIC ہو جاتا ہے۔ معاشرے کا فرد سے رشتہ فرائیڈ کے نزدیک بس یہی ہے۔ گویا آدمی یا فرد۔ اس عمل میں ساکت و جامد ہے، معاشرہ اس پر عمل کرتا ہے اور اسے بدلتا ہے

فرائیڈ نے جہاں ٹھوکر کھائی ہے وہ یہ نکتہ ہے کہ اس نے اپنی تھیوری کی بنیاد اپنے دور اور اپنی تہذیب کے مروجہ نظریات پر رکھی۔ اس نے اپنے ہم عصر انسان کا تجزیہ کیا اور تجزیے کے ماحصل کو فطرتِ انسانی سے تعبیر کیا۔ یورپ کے جدید انسان کی زور آور خواہشات اس کی فکرو پریشانیوں کو فرائیڈ ایسی ازلی قوتیں سمجھا جن کی جڑیں آدمی کے اندر ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔

فرائیڈ فرد کو ہمیشہ دوسرے افراد کے تعلق سے دیکھتا ہے جو درست بھی ہے لیکن فرد کا تعلق فرائیڈ کی تھیوری میں وہ بنتا ہے جو ایک سرمایہ دارانہ نظام میں ایک آدمی کا دوسرے آدمیوں سے اقتصادی تعلق ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ یعنی صنعتی نظام میں ہر فرد اپنے لئے کام کرتا ہے۔ اس کام کی اساس بنیادی طور پر دوسرے آدمیوں کے گروہ کے کام پر نہیں ہوتی۔ لیکن خود اپنا کام کرنے کے لئے وہ دوسرے افراد کا محتاج ہے اگر وہ کلرک ہے تو اسے مینجر کی ضرورت ہے اگر وہ مینجر ہے تو اپنا کام کرنے کے لئے اسے کلرک چاہئیں۔ اگر

وہ دوکان دار ہے تو اسے گاہک کی ضرورت ہے جو چیز دوسرے افراد سے اس فرد کا اقتصادی رشتہ متعین کرتی ہے وہ ہے منڈی۔ خواہ وہ اشیاء فروخت کی منڈی ہو یا اس کی اپنی دماغی یا جسمانی محنت کی منڈی۔ اس منڈی میں فرد بنیادی طور پر تنہا داخل ہوتا ہے۔ اس کا مقصد اپنی محنت فروخت کرنا اور اپنی ضروریات کی تسکین کی اشیاء خریدنا ہے۔ فرائیڈ کے نظریے کے تحت فرد کے سماجی رشتے بھی قطعی اس نوعیت کے ہیں۔ فرائیڈ کا نظریہ کچھ اس طرح ہے۔

(ا) فرد کی کچھ طبعی ضروریات ہوتی ہیں۔

(ب) ان ضروریات کی تسکین کے لئے وہ دوسرے افراد سے رشتے قائم کرتا ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام رشتے جو فرد نے دوسرے افراد سے قائم کئے ہیں۔ ایسی ضرورت یا ضرورتوں کی تسکین کے لئے ہیں جو فرد میں یہ رشتے قائم کرنے سے پہلے ہی موجود تھیں گویا انسانی رشتے تانے ایک منڈی کی مانند ہیں جہاں انسان کی طبعی ضروریات کی تسکین کا تبادلہ ہوتا ہے۔ فرائیڈ کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے بات آگے بڑھائی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ آدمی کا سب سے بڑا مسئلہ اس کی ضروریات کی تسکین نہیں ہے۔ اس کی شخصیت کی تشکیل اس کی طبعی ضروریات نہیں کرتیں۔ اس کی شخصیت کو ڈھالنے، بنانے یا بگاڑنے والی قوت اس کی طبعی ضروریات نہیں بلکہ اصل قوت وہ رشتے ہیں جو فرد کے بیرون ذات سے ہیں۔ دوسرا اہم اختلاف فرائیڈ کے اس مفروضے پر ہے کہ فرد اپنی گنی چنی طبعی ضروریات کے ساتھ جامد ہے آدمی کے اندر نفرت کا جذبہ یا محبت کی صلاحیت بھوک یا پیاس کی جبلتوں کی مانند نہیں ہے۔ معاشرے کی بدلتی ہوئی اقدار تہذیبی تبدیلیاں اور اقتصادی ڈھانچے کی شکست و تعمیر ان جذبات کو گھٹاتے بڑھاتے رہتے ہیں۔ یہ ساری شکست و تعمیر خود آدمی کے ہاتھوں ہوتی ہے۔ وہ معاشرے کو بدلتا ہے۔ واقعات رونما کرتا ہے۔ واقعات ایسی تہذیبی سماجی اور اقتصادی قوتوں کو جنم دیتے ہیں جو بعد میں خود آدمی کی نفسیات پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ وہ واقعات جو بدلتے ہوئے آدمیوں نے رونما کئے تاریخ بن جاتے ہیں۔

اس طرح ۱۹۷۳ء میں سانس لینے والے آدمی کی ذہنی اور نفسیاتی شخصیت بذات خود آدمی کی اپنی تخلیق ہے۔ اس آدمی کی جو ۱۹۴۳ء میں فعال تھا۔

انسانی فطرت کوئی ایسی جامد شے نہیں جو بدل ہی نہ سکے۔ وقت کے ساتھ اور معاشرے کی تبدیلی کے ساتھ آدمی کی فطرت بھی بدل جاتی ہے۔ جس طرح پورا معاشرہ تبدیلی کے عمل سے گذرتا ہے اس طرح فرد بھی تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تبدیلی بیرونی قوتیں پیدا کرتی ہیں اور اندرونِ ذات اس کے متعدد ردِّ عمل ہوتے ہیں۔ یہاں ہمیں تبدیلی کی نوعیت کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیئے۔ تبدیلیاں آدمی کی حرکات و سکنات عمل اور رویے میں ہوتی ہیں۔ یہ دو طرح کی ہو سکتی ہیں۔ ایک تو وہ جس کی نوعیت سطحی ہوتی ہے اور دوسری وہ جو اندرونِ ذات ردِّ عمل پیدا کرتی ہیں۔

سطحی تبدیلی کی مثال ہم یوں دے سکتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں صدیوں سے ہاتھ سے چاول کھانے کا رواج تھا۔ اب شہروں میں رہنے والے بے شمار افراد چمچے سے یا کانٹے سے چاول کھاتے ہیں۔ محض ایک رواج ہے جو بدل گیا ہے اس سے فرد کی ذات کے اندر کچھ ردِّ عمل رونما نہیں ہوا۔

داخلی تبدیلی کے لئے جو رویہ کی تبدیلی ہے جداگانہ مثال کی ضرورت ہے۔

زید ایک بچہ ہے جس کا باپ اسے شرارت پر سختی سے سرزنش کرتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ زید اچھا بچہ بنے۔ باپ کے کہنے پر زید شرارت سے گریز کرتا ہے۔ گویا رویہ تبدیل کر لیتا ہے۔ لیکن باپ کے خلاف زید کے دل میں غم و غصہ پلتا رہتا ہے۔ اس جذبے کو زید دبائے رکھتا ہے۔ عملی طور پر اس کا رویّہ ایسا ہوتا ہے جس سے اسے خود بھی اس جذبے کے عدمِ وجود کا یقین رہے۔ اسی کوشش میں وہ باپ کے احکامات کی زیادہ سختی سے تعمیل کرتا ہے وہ اپنے زیادہ سے زیادہ اختیارات سے دستبردار ہوتا چلا جاتا ہے۔ اپنے وجود کی مسلسل نفی کے نتیجے میں زید کے اندر اضطراب، گھبراہٹ اور پریشانی پیدا ہوتی ہے۔ اس اضطراب کے باعث بسا اوقات اس سے ایسی حرکتیں سرزد ہو سکتی ہیں جنہیں کسی طرح بھی عقل اور شعور کا عمل نہیں کہا جا سکتا۔ گو زید عقل اور شعور کے اوصاف رکھتا ہے لیکن اس کے عمل کے پیچھے اس کی لاشعوری قوتیں کار فرما ہیں۔

جس طرح فرد آزادانہ اظہار کو دبانے کے عمل۔ اس کے ردِّ عمل اور پھر مزید ردِّ عمل کا شکار ہو کر

ایسے اقدامات کر سکتا ہے جو خود اس کے حق میں مضر ہوں اسی طرح بعض طبقوں میں، جماعتوں یا گروہوں میں تخریبی اور سادیت لیے ہوئے رجحانات پیدا ہو سکتے ہیں۔ بعض اوقات اس قسم کے رجحانات ایک پوری قوم میں پائے جا سکتے ہیں۔

آدمی کی فطرت متعدد خصوصیات سے عبارت ہے۔ اسے بھوک لگتی ہے۔ وہ جنسی تسکین چاہتا ہے وہ سوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ محبت کرتا ہے نفرت کرتا ہے۔ ہم نے اب تک یہ بیان کیا ہے کہ فطرت انسانی تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ لیکن جن جملہ خصوصیات کو ہم فطرت انسانی کا نام دیتے ہیں۔ ان میں سے چند دوسروں کی نسبت زیادہ لچک دار ہوتی ہیں۔ مندرجہ بالا خصوصیات میں بھوک پیاس، جنسی یا نیند، بالفاظ دیگر طبعی خصوصیات بہت لچک دار نہیں ہوتیں اور آسانی سے نہیں بدلتیں۔

اس کے برعکس محبت کرنا یا نفرت کرنا، سخی ہونا یا کنجوس ہونا ایسی خصوصیات ہیں۔ جو زیادہ لچک دار ہوتی ہیں۔ گویا وہ خصوصیات جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ممیز کرتی ہیں۔ نسبتاً آسانی سے گھٹ یا بڑھ سکتی ہیں۔ عموماً اوائل طفلی ہی میں فرد کی فطرت میں یہ خصوصیات تشکیل پا جاتی ہیں۔

جب بچہ کسی قبیلے، گاؤں، قصبے یا شہر میں پیدا ہوتا ہے تو اس کے چار اطراف معاشرتی ڈھانچہ پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ بچہ اپنی طبعی ضروریات لے کر پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً بھوک پیاس، سونا، وغیرہ، بالفاظ دگر اسے کھانے کو روٹی، پہننے کو کپڑا اور سر چھپانے کیلئے مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ عمر کے پہلے اور دوسرے برس میں۔ عام حالات میں اسکی ضروریات ماں باپ کے ذریعے خود بخود پوری ہو جاتی ہیں۔ تیسرے اور چوتھے اور پانچویں برس میں جیسے جیسے اس کی ضروریات میں تنوع پیدا ہوتا ہے مثلاً روٹی کے ساتھ پھل بھی کھانا ایک کے بدلے دو کھلونوں کی خواہش کرنا وغیرہ۔ ویسے ویسے اسے ان ضروریات کو پورا کرنے کے نت نئے طریقوں کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ ماں باپ کو خوش کرنے یا ناراض کرنے کی اہمیت سے واقف ہوتا جاتا ہے۔ گویا وہ کم و بیش اپنے چاروں طرف کام کرنے والے رویوں کے مطابق خود کو ڈھالنا شروع کر دیتا ہے۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ حتیٰ کہ جلد یا دیر

سے آدمی کو اپنے پیر پر کھڑا ہونا پڑتا ہے۔ یعنی اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس پر کام کر کے کمانا لازمی ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے کمانے کا ذریعہ کیا ہوگا؟ اس کا انحصار اس سماج کے اقتصادی نظام پر ہے۔

۱۔ زندہ رہنے کے لئے اس کے لئے اپنی بنیادی ضروریات کی تسکین لازمی ہے۔

۲۔ ان ضروریات کی تسکین کے ذرائع کا تعین سماجی حالات کرتے ہیں ایک تنہا فرد کی حیثیت سے وہ ان دونوں حقیقتوں کو بدلنے پر قادر نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سماجی اور اقتصادی نظام کے تحت کام کر کے اپنی ضروریات کی تسکین فراہم کرے۔

یہی سماجی اور اقتصادی حالات اس کی شخصیت کی تشکیل کرتے ہیں۔ جب وہ بچہ تھا تو یہ عمل اس کے خاندان کے ذریعے شروع ہو گیا تھا کیونکہ خاندان سماج کی اکائی کی حیثیت سے اس کے مکمل نظام کا عکاس ہوتا ہے۔

اس طرح فرد کے لئے معاشرتی نظام میں ضم ہو جانا اس کی جسمانی ضروریات کا تقاضا ہے لیکن اس کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کا تعلق اس کی بنیادی جسمانی ضروریات سے نہیں ہے بلکہ اس کی نفسیات سے ہے اور وہ یہ کہ آدمی کسی نہ کسی طرح بیرون ذات پھیلی ہوئی دنیا سے اپنا رابطہ قائم کرنا اور قائم رکھنا چاہتا ہے۔ وہ تنہائی برداشت نہیں کر سکتا۔ کوئی بھی آدمی بیرون ذات سے تمام تر رابطے منقطع کر کے ایک پل کے لئے بھی آرام سے زندہ نہیں رہ سکتا۔ اس تنہائی سے مراد محض جسمانی تنہائی نہیں ہے۔ یہ رابطہ انسانوں سے بھی ہو سکتا ہے اور علامتوں یا نظریوں سے بھی۔ بھرے پرے گھر میں ایک آدمی ناجنسی محسوس کر کے بالکل تنہا ہو سکتا ہے۔ جبکہ قید تنہائی میں ایک سیاسی کارکن بعض نظریات سے اپنا رشتہ قائم رکھ کر احساس تنہائی کو دور رکھ سکتا ہے بلکہ درحقیقت وہ تنہا ہوتا ہی نہیں۔ یہ احساس کہ آدمی بالکل تنہا اور دوسروں سے کٹا ہوا ہے، اتنا کرب انگیز ہوتا ہے کہ آدمی دماغی انتشار کا شکار ہو جاتا ہے جس طرح بھوک اور پیاس کا ایک مقررہ مدت تک تسکین نہ پانا جسمانی موت کا باعث بن سکتا ہے، اسی طرح فرد کے لئے سماجی اخلاقی اقدار سے بالکل کٹ جانا اور مکمل طور پر تنہا ہو جانا اس کے لئے پاگل پن کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ فرد کے لئے دوسرے افراد سے یا نظریات سے رشتہ اور رابطہ قائم رکھنا از حد ضروری

ہے وہ اس رشتے کو قائم رکھنے کے لئے بڑی سے بڑی قیمت دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لیکن نہ خانقاہ نشین صوفی تنہا ہے اور نہ تنہائی کا رونا رونے والا شاعر۔ دونوں نے بہت بھاری فلسفوں اور نظریات کے ساتھ بڑی مضبوطی سے رشتہ اور رابطہ قائم کر رکھا ہے اور اخلاقی لحاظ سے ہرگز تنہا نہیں ورنہ وہ پل بھر بھی نہ جی سکیں۔ کیونکہ آدمی کا سب سے خوفناک خدشہ یہی ہوتا ہے۔ تنہائی کا خدشہ دوسروں سے کٹ جانے کا خوف۔ بچھڑ جانے کا دھڑکا۔

آدمی تنہا......

آزادی اور خودمختاری اپنے جلو میں کیا کچھ لاتی ہے!

بے پایاں مسرت اور سرخوشی، خوداعتمادی اور قوت' یا تنہائی' خوف اور وسوسے۔؟

لیکن آدمی تو ہے ہی آزاد۔

کیا آدمی آزاد ہے؟

زنجیروں میں جکڑے ہوئے قیدی کے لئے آزادی کا مطلب بہت واضح اور صاف ہے۔ اور وہ ہے زنجیروں کا عدم وجود لیکن جہاں لوہے کی زنجیریں نہ ہوں وہاں آزادی اور اختیار کے کیا معنی ہیں؟ کیا خانہ بدوش قبیلوں کے افراد کے لئے آزادی کے معنی وہی ہیں جو کھیتی باڑی کرنے والے دیہاتی کے لئے ہیں اور کیا کراچی، لاہور یا راولپنڈی کی گنجان آبادیوں میں بسنے والے جدید شہری اختیار اور آزادی سے وہی سب کچھ مراد لیتے ہیں جو گاؤں اور قصبوں میں بسنے والے ان الفاظ سے سمجھتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ آزادی اور خودمختاری کے احساس کی گہرائی کا انحصار آدمی کے احساس خودوجودیت پر ہے زید کس حد تک یہ سمجھتا ہے کہ وہ ایک منفرد شخصیت ہے۔ سب کے درمیان۔ مگر سب سے جدا۔

آدمی کی سماجی تاریخ اس دور سے شروع ہوتی ہے جب اسے پہلی بار اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا سے اپنی علیحدگی کا احساس ہوا۔ جب اسے پہلی بار یہ علم ہوا کہ وہ فطرت سے بھی علیحدہ ہے اور اپنے جیسے دوسرے آدمیوں سے بھی۔ اس احساس کے ایک واضح شکل

اختیار کرنے کے لئے مدت مدید درکار تھی۔ ابتدا میں اس "علیحدگی" کا احساس آدمی کے ذہن میں یونہی مبہم سا تھا۔ عرصے تک وہ اپنے آپ کو مناظرِ فطرت کا ہی ایک حصہ سمجھتا رہا تھا پھر گروہوں نے جب قبائل کی شکل اختیار کی جو رزق کی تلاش میں گھومتے تھے تو اس پر مناظرِ فطرت سے اپنی علیحدگی کا احساس منکشف ہوا۔ لیکن ابھی وہ قبیلے کے ساتھ خود کو لاشعوری طور پر یکجان سمجھتا تھا۔ آندھیوں اور طوفانوں اور خونخوار جنگلی جانوروں کے مقابل وہ یکہ و تنہا زندہ بھی نہیں رہ سکتا تھا۔ قبیلہ کے ساتھ ہی رہ کر نہ صرف وہ ان آسمانی بلاؤں اور موذی جانوروں کا مقابلہ کر سکتا تھا بلکہ انہیں اپنے فائدے کے لئے استعمال بھی کر سکتا تھا۔ مثلاً جانوروں سے گوشت حاصل کرنا۔ سینگوں اور دانتوں سے ہتھیار بنانا وغیرہ۔ کھیتی باڑی کے آغاز کے ساتھ مستقل سفر کرتا ہوا آدمی زمین پر جگہ جگہ ٹھہر گیا۔ اب جسمانی ضروریات پوری کرنے کے لئے صحرا بصحرا بھٹکنے کی ضرورت نہیں رہی تھی۔ زندگی کا انداز بدل رہا تھا۔ نئی نئی ضروریات پیدا ہو رہی تھیں اور ان ضرورتوں کی تسکین کے لئے نئے ذرائع دریافت کئے جا رہے تھے۔ اس دور میں اسے دوسرے افراد سے اپنی علیحدگی کا احساس ہونا شروع ہوا۔ لیکن اس کی مکمل زندگی کے لئے دوسرے افراد کی ضرورت کم نہیں ہوئی بلکہ اس کی جڑیں اور مضبوط ہو گئیں۔

اب بھی اس سماج میں جہاں اقتصادی نظام کی بنیاد زراعت پر ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے معاشرے کے افراد کی زندگی کا تانا بانا۔ بڑی مضبوطی سے باہم دگر پیوست اور گتھا ہوا ہوتا ہے۔ دیہاتی زندگیوں میں ایک دوسرے کی ناگزیر ضرورت کا احساس جاری و ساری نظر آتا ہے اور فرد اپنی انفرادیت کا اظہار کم ہی کرتا ہے۔ افراد اسی طرح عمل کرتے ہیں جس طرح انکا معاشرہ ان سے توقع رکھتا ہے۔ البتہ اس کا استثنیٰ ہمیں دیہاتیوں کے عشق اور محبت کی داستانوں میں نظر آتا ہے۔ ایسی داستانیں بلکہ واقعات بالکل انوکھے ہیں اور نہ ہی تعجب کی بات ہیں۔ دیہاتی مرد اور عورتیں نہ صرف عشق و محبت کرتے ہیں۔ خاندان کی مرضی کے خلاف چھپ کر ملتے ہیں۔ لوگوں کی مخالفت مول لیتے ہیں بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے کے ساتھ بھاگ بھی جاتے ہیں یا اپنی خواہش پوری نہ ہوتے دیکھ کر جان دے دیتے ہیں۔

اس طرح عشق کرنا یا کسی خاص عورت یا مرد ہی سے شادی پر اصرار کرنا سراسر اس بات پر

اصرار کرتا ہے کہ مذکورہ مرد یا عورت اپنے دماغ اور بدن پر خود اپنا اختیار رکھتی ہے ایسا فرد اس بات کی نفی کرتا ہے کہ جو رضا اس کے خاندان کی یا اس کی برادری کی ہے وہی اس کی اپنی رضا ہے۔ ان کی رضا سے مختلف رائے اور خواہش رکھ کر وہ اپنی انفرادیت پر زور دیتا ہے ساتھ ہی اس کے لئے عملی قدم بھی اٹھاتا ہے۔ دراصل دیہاتیوں کے نسبتاً ساکن زرعی معاشرے میں ایسے واقعات آدمی کے اپنی انفرادیت کو تسلیم کرنے اور اسے دوسروں سے منوانے کی ہی کوشش ہیں اور اس بات کا اعلان ہے کہ فرد معاشرے کا حصّہ سہی مگر وہ اپنے اندر ایک مکمل اکائی ہے یہ جذبہ اتنا طاقت ور ہوتا ہے کہ اس کے لئے فرد اس احساس حفاظت کو بھی خیر باد کہنے پر آمادہ ہو جاتا ہے جو اسے خاندان یا برادری کی اجتماعی خواہش کا جز بننے سے مل سکتا ہے۔

کسی بھی دور کا معاشرہ تاریخی عمل کا نتیجہ ہے اور اس تاریخ کی ابتدا اس وقت ہوئی جب انسان کو اس بات کا احساس ہوا کہ وہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی جمادات نباتات اور حیوانات کی دنیا سے علیحدہ ہے۔ اگر آپ انسانی بچے کی پیدائش اور بڑھوت پر غور کریں تو آپ کو اس میں اور فرد کی انفرادیت میں مماثلت نظر آئے گی۔ اوّل اوّل بچہ ماں کی کوکھ میں ہوتا ہے۔ رحم کی چار دیواری میں محفوظ اور جسمانی طور پر ماں کے بدن سے جڑا ہوا۔ پیدائش کے بعد آنول نال کاٹ دیا جاتا ہے۔ اب اس کا جسم ماں کے جسم سے علیحدہ ہو گیا۔ مگر ماں اب بھی اسے اپنے جسم سے ہی غذا فراہم کرتی ہے۔ خود اس کی کیفیت یہ ہے کہ وہ گردن تک نہیں اٹھا سکتا۔ ابتدا میں بچہ اپنے جسم اور ماں کے جسم میں تمیز نہیں کر سکتا۔ وہ ماں کی گود میں پہنچ کر کوکھ سے ملتی جلتی حفاظت محسوس کرتا ہے۔

قدیم معاشروں میں فرد کی کیفیت بھی ایسی ہی ہوتی ہے۔ یہی احساس حفاظت قبیلے میں شامل رہنے سے۔ اور دیہاتی معاشروں میں پنچائت کا جز بنے رہنے سے ہوتا ہے بچہ آہستہ آہستہ سمجھ جاتا ہے کہ ماں اس کے بدن کا حصّہ نہیں بلکہ ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی بچہ کی انفرادی رضا کا مبہم سا خاکہ ابھرنے لگتا ہے۔ بہت جلد وہ مقام آجاتا ہے۔ جہاں وہ کچھ اور چاہتا ہے اور ماں کچھ اور چاہتی ہے گویا من و تو کا فرق واضح ہو جاتا ہے ایسا نہیں کہ بچے کا ہر عمل ماں کی رضا کے خلاف ہوتا ہے مگر دن بھر میں ایک آدھ موقعہ پر اختلاف کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ ایسی صورت میں اگر اس کی رضا پر ماں کی رضا

غالب آجائے تو اس کے دل میں غم و غصہ پیدا ہوتا ہے اور وہ پہلی بار بھوک یا پیاس کی بنا پر نہیں بلکہ اپنی رضا کے دبائے جانے پر رونا بسورنا شروع کرتا ہے۔ بہر حال یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس زمانے میں بچہ خوشی سے ماں اور باپ کی رضا کی تعمیل کرتا ہے۔ ابھی وہ سیکھنے کے دور میں ہے۔ اس لئے ماں اور باپ کی رضا کی تعمیل سے اس کے دل میں غم و غصہ کے بدلے محبت اور ماں باپ پر اعتماد پیدا ہوتا ہے۔

عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ بچے میں آزادی اور اختیار کی جستجو بھی بڑھتی ہے۔ اس جستجو کا حاصل کیا ہوگا — یہ جاننے کے لئے ہمیں فرد کی ارتقا کا جدلی عمل سمجھنا ہوگا۔ ہمیں یہ بات سمجھنی ہوگی کہ ایک ہی عمل سے دو بالکل مختلف اور متضاد ردِ عمل پیدا ہوتے ہیں۔

آزادی اور اختیار کی طلب کے دو پہلو ہوتے ہیں۔

یہ کہ بچہ جسمانی، ذہنی اور جذباتی لحاظ سے زیادہ طاقت ور ہو جاتا ہے۔ وہ ابتدائی بندھن جو آنول نال کٹنے کے بعد بھی اسے ماں سے اور پھر باپ سے بھی منسلک کیے ہوئے تھے۔ منقطع ہو جاتے ہیں۔ یعنی وہ خود اٹھ بیٹھ سکتا ہے، چل پھر سکتا ہے۔ اپنے ہاتھ سے کھانا کھاتا ہے۔ خود ہی کھیلنے کی کوشش کرتا ہے۔ کسی دوست یا رشتہ دار کے آنے پر خوش ہونے لگتا ہے۔ تلخ کلامی سے ملول ہو جاتا ہے۔ اس کی شخصیت کے تینوں عناصر یعنی جسم، دماغ اور جذبات نہ صرف زیادہ واضح ہو جاتے ہیں بلکہ اس کے عمل میں ان تینوں عناصر میں اشتراک اور آہنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بچے نے گلی میں بڑا سا کتا دیکھا۔ اس کے دل میں خوف پیدا ہوا۔ اس نے سوچا کہ اسے بھاگ جانا چاہیئے۔ لہذا وہ گلی سے اپنے گھر کی طرف دوڑا۔ اس عمل میں اس کی شخصیت کے تینوں عناصر مل کر کام کر رہے ہیں۔ اس میں کسی دوسرے فرد کا ہاتھ نہیں یعنی وہ مقام گذر چکا جب وہ انگارے کی طرف ہاتھ بڑھائے گا تو ماں اس کا ہاتھ پکڑ لے گی۔ اب اس کا وجود خود اپنا توازن اور قوت حاصل کر چکا ہے یہی بچہ اپنی آئندہ زندگی میں اپنے وجود کی منفرد قوت اور توازن کو کس حد تک استعمال کرے گا یا اس قوت کو بڑھنے کا کس حد تک موقعہ ملے گا — اس بات کا انحصار اس معاشرے پر ہے جس کا یہ بچہ ایک حصّہ ہے۔ گو خود اس کی انفرادی اور ذاتی قوت کی شدت بھی اہم ہے مگر جزوی طور

پر معاشرہ اس کی انفرادی قوت کے بڑھنے۔ یا اس بڑھوت کے رک جانے کا یقینی طور پر ذمہ دار ہوتا ہے۔

بڑھوت کے اسی عمل کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے۔ وہ ابتدائی بندھن جو فرد کو بیرون ذات سے منسلک رکھتے ہیں۔ اسے آزادی اور اختیار تو نہیں دیتے لیکن ان کے باعث فرد میں احساس تحفظ موجود رہتا ہے۔ جیسے جیسے یہ بندھن کٹتے جاتے ہیں۔ ویسے ویسے اختیار کے احساس کے ساتھ فرد میں اپنی علیحدگی اور تنہائی کا احساس بھی پیدا ہوتا ہے۔ وہ دنیا جس میں فرد خود کو تنہا اور علیحدہ پا رہا ہے۔ اتنی بڑی ہے کہ علیحدگی کے احساس سے فرد میں بے بسی اور اضطراب پیدا ہو جاتا ہے۔ جس وقت اس کے عمل میں اس کی اپنی رضا کا دخل نہ تھا، اسوقت فرد پر اپنے خود مختارانہ عمل کی ذمہ داری بھی نہیں تھی۔

اب اسے اختیار کے ساتھ ذمہ داری کا سامنا تنہا ہی کرنا ہے۔

ایسی صورت میں فرد کے اندر اس اضطراری خواہش کا پیدا ہونا ممکن ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو کسی طرح ختم کر ڈالے اور دوبارہ خود کو بیرون ذات کے ساتھ ایسے بندھنوں سے جوڑ لے کہ اس کا اختیار اجتماعی اختیار میں بالکل ضم ہو جائے۔ یہاں ہمیں یہ بات صاف طور پر سمجھ لینی چاہیئے کہ اپنی ابھرتی ہوئی انفرادیت کو کچلنے کے لئے آدمی دوبارہ معاشرے سے جو بندھن استوار کرنا چاہتا ہے وہ ان ابتدائی بندھنوں سے مختلف ہیں، جو بچپن میں اسے ماں باپ سے منسلک کئے ہوئے تھے۔ پیدائش کے وقت وہ ان بندھنوں کی احتیاج لے کر آیا تھا۔ کسی خوف کی بناء پر اس نے ان بندھنوں کو تخلیق نہیں کیا تھا۔ گویا پہلے وہ واقعی محتاج تھا، مگر اب وہ محکوم بن جانا چاہتا ہے۔ وہ اگر اپنی اس اضطراری خواہش کی تکمیل کرے تو اندرون ذات دوسرے مضر ردِ عمل ہوں گے۔ اگر آدمی اس طرح شعوری طور پر خود کو دوبارہ محفوظ محسوس کرنے لگے۔ تب بھی لاشعوری طور پر اسے محسوس ہوتا رہے گا کہ اس تحفظ کی قیمت اسے اپنے بنیادی اختیار اور اپنے وجود کی سالمیت سے چکانی پڑ رہی ہے۔ اس کے لئے خود اپنی قدر گھٹ جاتی ہے اور وہ خود کو محفوظ محسوس کرنے کے بدلے اور زیادہ غیر محفوظ پاتا ہے کیونکہ اس کے اندر بار بار غم و غصہ پیدا ہوتا ہے یہ غم و غصہ کہیں زیادہ خوف پیدا کرتا ہے کیونکہ یہ ایسی طاقت کے خلاف ہے جس پر کہ مذکورہ تحفظ تکیہ

کرنا چاہتا ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ آدمی کے لیے اس احساس تنہائی سے چھٹنے کا ایک ہی راستہ نہیں ہے وہ معاشرے کا حصہ ہے اجتماعی قوت کا جزو لاینفک۔ اس کا منفرد ہونا ہی اسے معاشرے کے لئے کارآمد بنا سکتا ہے۔ معاشرے سے اس کا صحیح رشتہ برابری اور پیار کا ہے۔ حاکم اور محکوم کا نہیں۔

اگر ہم آدمی کی اسی نو یافت آزادی پر غور کریں تو ہم دیکھیں گے کہ آزادی کے دو رخ ہیں جب اس کے ابتدائی بندھن منقطع ہو گئے تو اسے ایک طرف سے آزادی مل گئی مگر آزادی دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک تو ہوتی ہے کسی چیز سے آزادی اور دوسری ہوتی ہے کچھ کرنے کی آزادی، یعنی اختیار۔ اگر آدمی ابتدائی بندھنوں سے تو آزاد ہو جائے۔ لیکن نئے رشتے استوار کرنے کا اختیار نہ ہو اس صورت میں احساس تنہائی اور بے بسی اسے گھیر لیتے ہیں اور آدمی اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں آدمی کی انفرادیت تو واضح شکل اختیار کر لیتی ہے مگر اس کی قدرتِ ذات بڑھنے نہیں پاتی۔

نسل انسانی کی ارتقا اس کی آزادی اور اختیار کے حصول کی ہی کہانی ہے۔ ابتدا میں اس کا ہر عمل جبلّت کا تابع ہوتا تھا۔ جیسے جیسے اس کی عقل بڑھی ویسے ویسے وہ جبلّت کی محکومی سے آزاد ہوتا گیا۔ جبلّت اس خاص طرز عمل کو کہتے ہیں جو کسی بھی اعصابی زندگی میں موروثی ہوتا ہے۔ اگر ہم عالم حیوانات کا مشاہدہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ وہ حیوانات جو ارتقا کی سب سے نچلی سیڑھی پر ہیں مکمل طور پر جبلّتی عمل کرتے ہیں۔ بعض کیڑے مکوڑوں مثلاً چیونٹوں کی تنظیم جبلّتی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ایسے حیوانات جو نمو یا پختگی کے اعلیٰ تر درجوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ جبلّت سے ایک حد تک آزاد ہوتے ہیں۔ یعنی ان کے طرزِ عمل میں ایک حد تک لچک ہوتی ہے۔

اس بالیدگی یا پختگی کا اعلیٰ ترین درجہ ہمیں آدمی میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے وقت وہ دوسرے حیوانات کی نسبت کہیں زیادہ بے بس ہوتا ہے لیکن وہ اپنے آپ کو گرد و پیش کے مطابق حیوانی جبلّت کی بنا پر نہیں ڈھالتا بلکہ اس کے لئے سب سے ضروری سیکھنے کا عمل ہے

حتیٰ کہ دو ٹانگوں پر چلنا بھی کوئی انسانی جبلت نہیں بلکہ انسان یہ عمل سیکھتا ہے۔

ایل برنارڈ اپنی کتاب "جبلت" میں لکھتے ہیں "اعلیٰ تر حیوانات، خصوصاً انسان میں جبلت اگر ختم نہیں ہو رہی تو گھٹ ضرور رہی ہے۔"

جس وقت جبلت کی محکومی گھٹتے گھٹتے ایک خاص مقام پر پہنچ جاتی ہے۔ اسوقت سے انسانی عمل کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی وجود اور آزادی ابتدا ہی سے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں ـــ کیونکہ آدمی کے سامنے ہر موقعہ پر بیک وقت کئی راستے ہوتے ہیں۔

حیوانات میں جبلتی تحریک اور اس کی تسکین کا اٹوٹ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ مگر انسان میں یہ سلسلہ ٹوٹا ہوا ہوتا ہے یعنی جبلتی تحریک تو ضرور پیدا ہوتی ہے مگر اس کی تسکین کے لئے وہ ایک سے زیادہ ذرائع استعمال کر سکتا ہے گویا اس کے لئے اپنی رضا سے کسی بھی عمل کا انتخاب ناگزیر ہے۔

انسان ہمیشہ خود کو بیرونِ ذات پھیلی ہوئی دنیا کے مطابق نہیں ڈھالتا بلکہ بعض اوقات فطرت کو اپنے مطابق ڈھالتا ہے۔ مثلاً پتھر سے اوزار بنانا یا زمین میں بیج بونا یا دودھ اور گوشت مہیا کرنے والے جانور پالنا فطرت کو اپنی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے عمل ہیں۔ جمادات اور نباتات کی بے حرکت اور حیوانات کی جبلتی طور پر محکوم اور پابند اس دنیا میں آدمی ہی ایک آزاد اور فعال طاقت ہے۔ وہ فطرت کا حصّہ ہونے کے با خود فطرت سے ایک قدم آگے نکل چکا ہے۔ آدمی کے عمل کو سمجھنے کے لئے ہمیں بار بار اس امر کی نشاندہی کرنی پڑتی ہے۔ ایسا عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ آدمی کی حرص، جبر یا ظلم کی توضیح کے لئے اس کی جبلت کا بار بار سہارا لیا جاتا ہے۔ سیاسی اور اقتصادی نظام کے حق میں اسی طرح کی مثالیں دی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر کچھ عرصے پہلے ذاتی ملکیت کے جواز میں ایک کتاب کا ذکر بار بار سننے میں آتا تھا جس کا نام TERRITORIAL 9MPERATIVE ہے۔ اس کتاب میں جانوروں کے طرزِ عمل کا سرسری سا مطالعہ کر کے اس کی انسانی طرزِ عمل سے مطابقت کی گئی تھی لیکن اس مدرسۂ فکر کے داعی اس بات کو بار بار نظر انداز کر دیتے ہیں کہ سائنس دان جانوروں کے طرزِ عمل کا مطالعہ بالخصوص انسانی جبلتوں کی تحقیق کے سلسلے میں کرتے ہیں۔ انسانی عمل کے سلسلے میں نہیں۔ جس کی پشت پر انسان کی عقل اور

شعور کارفرما ہوتا ہے اور جو ارتقار کے موجودہ مرحلے پر جبلت کا مکمل طور پر تابع نہیں رہا ہے مکمل طور پر جبلتی عمل کرنا انسان کے بس میں نہیں رہا۔

ارتقار کے عمل کو واپس نہیں لوٹایا جا سکتا۔ دُم تو گھس گئی۔ بال بھی جھڑ گئے۔ اب آپ دوبارہ بندر کیسے بن سکتے ہیں!

جب آدمی کی آزادی اور اختیار کی بات چلے تو ہمیں ایک حسین اور پر تخیل مذہبی روایت کا خیال کرتا ہے اور وہ ہے آدم کا جنت سے نکالا جانا۔ روایت یوں ہے کہ جنت میں آدم اور حوا لطف و سرور کی زندگی بسر کر رہے ہیں کہ ابلیس انہیں بہکاتا ہے اور وہ باغ جنت کا واحد ممنوعہ ثمر کھا لیتے ہیں۔ حکم عدولی کی بنا پر ان پر خدا کا عتاب نازل ہوتا ہے اور انہیں جنت سے نکال کر زمین پر پھینک دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں بلا کی شعریت ہے۔ بخصوصاً اس کے نکتوں میں غضب کا رمز ہے۔ اولادِ آدم اپنی آزادی اور اختیار کو کیا سمجھتی ہے اس کا اندازہ اس روایت سے نہیں بلکہ بعض نکتوں سے ہوتا ہے۔ ایک طرف تو آدمی کا تخیل خود آدمی سے بغیر کسی اور کے بہکائے حکم عدولی نہیں کراتا! گویا آدم کے اطراف اتنی زبردست قوتیں ہیں کہ وہ محض اپنی اندرونی تحریک کی بنا پر بغاوت کا تصور نہیں کر سکتا اور اسے اپنے عمل کے لئے ابلیس کے بہکانے کی ضرورت ہے۔

مگر دوسری طرف دیکھئے کہ انسانی تخیل نے اسی ابلیس کو خدا کا محبوب ترین اور مقرب ترین فرشتہ بنایا ہے۔ مذہبی کتابوں میں ہمیں ابلیس کیلئے خوف کے جذبات ملتے ہیں۔ اس سے نفرت کی تلقین بھی کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی بھی ابلیس کا ذکر حقارت سے نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس کے لئے ایک عجیب سی تعظیم کے جذبات نظر آتے ہیں۔ یہی متذبذب سی عزت اور احترام انسان کے دل میں خود اپنی آزادی اور اختیار کے لئے ہے۔ متذبذب اس لئے کہ یہ آزادی اور اختیار اتنی بڑی اور طاقت ور فطری قوتوں کے سامنے بالکل ذرا سے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے معاشرے کی اجتماعی طاقت کے سامنے فرد کی آزادی اور اختیار اس طرح ختم ہو سکتے ہیں۔ جیسے ایک سیلاب خس و خاشاک کو بہا لے جائے۔ اس لئے آدمی ایک ہچکچاتے ہوئے تذبذب سے اپنے مکمل وجود کے روبرو ہوتا ہے۔ اسے کرکے گارڈ نے خوف اور لرزش کا نام دیا ہے۔ لیکن سچ پوچھئے تو اس خوف میں اور لرزاں تذبذب میں آدمی کی بنیادی ان مٹ آزادی اور اختیار کا سب سے طاقت ور

اقرار پنہاں ہے۔

جب ایسا ہوا کہ آدم نے ثمر ممنوعہ کھا لیا تو اس نے ایک عظیم طاقت کے خلاف کام کیا۔ اس اولین گناہ کا مثبت پہلو یہ ہے کہ یہ اس کا اولین آزادانہ اقدام یعنی سب سے پہلا انسانی عمل تھا۔ وہ پہلا عمل جو اس نے خدا کی۔ یعنی بیرونِ ذات کسی دوسری طاقت کے اشارے پر نہیں کیا۔

آزادی کا یہ پہلا قدم اٹھانے کے بعد دیکھیئے کہ اس کی کیا حالت ہے۔ کیا وہ اپنے کارنامے پر نازاں اور مسرور والہانہ رقص کر رہا ہے۔ نہیں بلکہ یکایک وہ اپنے آپ کو برہنہ پاتا ہے۔ وہ شرم اور ندامت سے بے حال ہے۔ زار و قطار رو رہا ہے اور خدا کے حضور میں سجدہ ریز گڑگڑا کر اپنے گناہ کی معافی مانگ رہا ہے۔ وہ عفو کا طالب ہے۔ توبہ کر رہا ہے۔ سجدہ ندامت میں پیشانی رگڑ رہا ہے۔

محکومی سے اختیار کی جانب پہلے قدم کے بعد اس کی یہ کیفیت ہے۔

بغاوت کا آزادانہ اولیں قدم آج بھی آدمی میں یہی کیفیت پیدا کر دیتا ہے خصوصاً اگر بغاوت خود اس کے اپنے معاشرے کے خلاف ہو۔

اس روایت کے معنی نکتے غور طلب ہیں۔

باغِ جنت میں وہ سب کچھ ہے جس کی انسان خواہش کر سکتا ہے۔

لذیذ اشیائے خورد و نوش کی فراوانی۔ چین اور آرام۔

اسے پیٹ بھرنے کے لئے کام بھی نہیں کرنا پڑتا۔ صرف مالک دو جہاں کی حمد و ثنا اس کا فرض ہے۔ وہ ہر طرح سے محفوظ ہے اور جنت میں حوا کی معیت میں ایسے خوش رنگ و دلکش جانوروں اور پرندوں کے درمیان رہتا ہے جن سے اسے کسی ضرر کا اندیشہ نہیں ہے۔

کسی بھی معاشرے کے اصولوں، قوانین اور روایتوں کے پابند افراد عام طور پر اسی نوعیت کا احساس حفاظت اور سکون محسوس کرتے ہیں۔ اگر وہ اس معاشرے کے بنائے ہوئے اصولوں پر کاربند ہیں تو وہ اس معاشرے سے زیادہ سے زیادہ ذاتی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ انہیں حصولِ رزق کے لئے کام ضرور کرنا پڑتا ہے۔ لیکن حصولِ رزق کا راستہ ان کے لئے ہموار ہوتا ہے اس راستے

ہیں معاشرے کی روائتیں دیوار نہیں بنتیں۔ یہ روایتیں اور رواج اچھی اور بری نوعیت کے ہو سکتے ہیں مثلاً اگر عمر ایمانداری اور محنت سے کام کر رہا ہے تو ہر سال اس کی ترقی ہوتی جائے گی یا اگر زید رشوتیں دیتا ہے حکام کی خوشامد میں زیادہ وقت صرف کرتا ہے۔ غیبت اور کینہ پروری کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہے۔ تب بھی اس کی ترقی ناگزیر ہے۔ ان ہر دو رویّوں میں سے فرد کس رویہ کو اپنائے گا۔ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس کے مخصوص معاشرتی نظام میں کونسا رویہ زیادہ کارگر اور موثر ہے۔ اس رویے کو معاشرے میں ایک ان کہی مگر مضبوط حمایت حاصل ہے۔ اگر وہ اس رویہ پر بلا چون وچرا کاربند رہے تو اسے معاشرے سے ضرر پہنچنے کا کوئی اندیشہ نہیں دشواری تب پیدا ہوتی ہے جب وہ کوئی سوال اٹھاتا ہے یا معاشرہ کی مروجہ روائیتوں سے انحراف کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس صورت میں معاشرہ اپنی دی ہوئی تمام مراعات واپس لے لیتا ہے اور ایسا فرد بیشتر چار اطراف سے نشانۂ ملامت بن جاتا ہے۔

جب تن تنہا فرد اپنے مقابل پورے معاشرے کو صف آرا دیکھتا ہے تو اس کا اعتماد ریت کی دیوار کی طرح بیٹھ جاتا ہے۔

وہ خود کو خطروں میں گھرا ہوا پاتا ہے اور اپنے عمل پر رہ رہ کر پچھتاتا ہے۔ ایسی مثالیں عنقا نہیں ہیں جب ایسے افراد نے اپنے عمل کی نفی نہ کی ہو اور محفوظ محسوس کرنے کے لئے معاشرے کے تار و پود میں دوبارہ پیوست ہونے کی جان توڑ کوشش نہ کی ہو۔

ایک ذرا سے غور کرنے پر محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی روایت میں جو اوصاف خدا سے منسوب کئے جاتے ہیں وہی کسی بھی معاشرتی نظام کے اوصاف ہیں۔ وہ جابر بھی ہے اور قاہر بھی اور اس کے ساتھ رحیم اور غفور بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ کہتا ہے "اگر تم ہمارے فرمان پر چلو گے تو ہم بھی تم پر مہربان رہیں گے مگر نافرمانی کی صورت میں ہم تم کو سزا دیں گے"۔

یہی بات ہے جو معاشرہ ان کے الفاظ میں فرد سے کہتا ہے۔

سو آدم بھی اپنے گناہ یعنی اولیں آزادانہ انسانی عمل کی پاداش میں جنت سے نکال دیا جاتا ہے۔ اسنے محکومی کی زنجیر توڑ دی۔ اب وہ آزاد ہے اور معتوب ہے۔ یہ آزادی ایک بار گراں

بن کر اسے کچل رہی ہے۔

اس دلفریب روایت نے ادیبوں کے تخیل کو ہمیشہ لبھایا ہے۔ ہر دور میں ادیبوں نے روایت کی بات آگے بڑھائی ہے۔ یہاں مجھے بائرن کا لکھا ہوا شاہکار ڈرامہ "قابیل" یاد آتا ہے اس ڈرامہ کا ایک مکالمہ خصوصاً قابل غور ہے۔

موقع یہ ہے کہ آدم جو اب تائب ہو چکا ہے اپنے سرکش بیٹے قابیل سے کہتا ہے۔

"اے سرکش انسان — خدا کا شکر ادا کر"

قابیل جواب دیتا ہے۔

"خدا کا شکر ادا کروں! کس لئے؟ کیا بخشا ہے مجھے خدا نے —؟ کیا اس بخیل اور جامد زمین کے لئے شکر ادا کروں جو اس وقت تک مجھے گیہوں کا ایک دانہ بھی نہیں دے گی۔ جب تک میں پو پھٹے سے رات تک محنت اور مشقت نہ کروں؟"

دیکھئے کہ شعور آدم دوسرے مرحلے میں داخل ہو چکا ہے۔

آدم مشکور اور نادم سہی۔ مگر قابیل شکر گزاری سے منکر ہے اس پر من وسلویٰ نہیں اترتا۔ وہ تو زمین پر محنت کش۔ انسان کی حیثیت سے کھڑا ہے محنت کرتا ہے تو اس کا پھل پاتا ہے۔ کیونکہ وہ محنت کش ہے۔ اس لئے تشکر اور ندامت سے ہمیشہ کے لئے چھٹکارا پا چکا ہے۔ لیکن اس جگہ اس کے دل میں ایک گہری زہر آلود تلخی ہے جو انیسویں صدی کے یوروپی آدمی نے محسوس کی۔ اسے آزادی تو نصیب ہے۔ مگر اختیار سے وہ محروم رکھا جا رہا ہے۔

جیسا کہ پہلے بھی لکھا جا چکا ہے۔ آزادی کے دو رخ ہیں۔ ایک تو ہے کسی چیز سے آزادی۔ اور دوسرا ہے کچھ کرنے کی آزادی یعنی اختیار۔ یہ دونوں پہلو مل کر ہی آزادی کے مثبت معنی پیدا کر سکتے ہیں۔

جس طرح بچہ پیدائش کے بعد ایک عرصے تک اپنے آپ کو ماں کے وجود کا ہی ایک حصہ سمجھتا رہتا ہے۔ اسی طرح آدمی بھی ایک طویل عرصے تک خود کو مناظر فطرت کا ہی ایک جزو محسوس کرتا رہا۔ زرعی معاشرے کی ابتدا سے اسے اپنے علیحدہ وجود کا احساس شروع ہوا۔ آج بھی آدمی اپنے آپ کو خاندان کنبے یا برادری کے حصے کی حیثیت سے جانتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اور دوسرے

افراد کو اجتماعی رشتے کے اعتبار سے شناخت کرتا ہے۔ زید کون ہے؟ زید مسلمان ہے۔ عمر بیٹا ہے کلثوم کا بھائی ہے یوں دوسرے افراد اور اجتماع کے ساتھ یک جہت رہنے سے وہ خود کو محفوظ پاتا ہے۔ وہ ایک مکمل تنظیم کا رکن ہے اور اس تنظیم میں اس کا اپنا مقام ہے اس احساس حفاظت کی خاطر وہ اپنے حقوق سے دستبردار ہو جانا بھی گوارا کر لیتا ہے بعض حالات میں وہ بھوک اور جبر کا شکار ہو سکتا ہے مگر خود کو تنہا محسوس نہیں کرتا۔ اسی احساس حفاظت کی خاطر افراد اپنے ہوش و خرد پر پابندیاں لگا کر اور اپنے شعور کی آنکھوں پر پٹیاں باندھ کر بھیڑوں کے گلے کی طرح سر جھکائے ہوئے ایک ایسے راستے پر چلتے جاتے ہیں جو معاشرہ ان کے لئے متعین کرتا ہے۔

خاندان کے ساتھ فرد کے ابتدائی بندھن تو اس کی جسمانی نشوونما اور شعور کی پختگی کے ساتھ اپنے آپ ٹوٹ جاتے ہیں۔ وہ جب خود کو تنہا پاتا ہے تو اضطراری طور پر فوراً معاشرے کے ساتھ ایسے بندھن استوار کر لیتا ہے جو اسے محکوم بنا دیتے ہیں۔ اس کے سامنے ایک دوسرا راستہ بھی ہو سکتا ہے۔ وہ معاشرے سے اپنا رشتہ ایک آزاد اور خود مختار آدمی کی حیثیت سے قائم کر سکتا ہے۔ جہاں وہ اپنے بنیادی آزادی ختم نہ کرے۔ لیکن اگر کسی معاشرے کا سماجی، سیاسی اور اقتصادی ڈھانچہ جس پر فرد کی نشوونما منحصر ہے اس کے اختیار اور آزادی کے لئے سازگار نہیں تو فرد یقیناً احساس حفاظت کے لئے اور عتاب سے محفوظ رہنے کے لئے محکوم بن جانے کو ترجیح دیتا ہے۔

ابتدائی بندھنوں سے آزادی اور اختیار کے درمیان اگر خلا ہے تو وہ احساسِ بیچارگی اور بے بسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں آزادی اس کے لئے ناقابل برداشت بوجھ بن جاتی ہے اور وہ نت نئے طریقوں سے اس آزادی سے فرار کی راہ تلاش کرتا ہے۔

ہمارے اپنے وطن کا اقتصادی اور سماجی ڈھانچہ ابھی تک جاگیرداری نظام کا ہے۔ گزشتہ چوتھائی صدی میں تھوڑا بہت صنعتی بھی ہوا ہے۔ فرد کی نشوونما ان دو نظاموں میں مختلف قسم کی ہوتی ہے۔ صنعتی نظام میں فرد اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے خاندانی وراثت کا محتاج نہیں ہوتا صنعتی نظام اس کا انفرادی اعتماد ابھارتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کنبے اور برادری ٹوٹ کر شوہر بیوی اور بچوں پر مشتمل خاندان بن جاتے ہیں۔ ہماری شہری آبادی بیشتر اپنی انفرادیت کا احساس حاصل

کر چکی ہے۔ یعنی اس کے لئے جاگیرداری نظام کے بندھن ٹوٹ چکے ہیں۔ لیکن کسی چیز سے آزادی اور کچھ کرنے کی آزادی میں ہنوز بڑا فاصلہ ہے۔ اس لئے ہم بار بار آزادی اور اختیار سے فرار حاصل کرنا چاہتے ہیں اور کسی اٹل طاقت کو اپنے اختیار سونپنے کے لئے مضطرب رہتے ہیں

پاکستان میں فرد کی شخصیت کے پہلوؤں کی نشوونما اور بالیدگی کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ بعض تاریخی واقعات کے باعث یہ نشوونما بتدریج اور متوازن خطوط پر نہیں ہوئی تقسیم کے ساتھ ہی برصغیر خصوصاً مشرقی اور شمالی علاقوں میں غیر معمولی نوعیت کے واقعات رونما ہوئے۔ جن کا ردِ عمل ہمیں عام آدمی کی شخصیت میں نظر آتا ہے۔

پاکستان میں معاشرے کے تار و پود کے ٹوٹنے اور پھر از سر نو استوار ہونے میں ایک اہم کردار ہجرت نے ادا کیا ہے۔ غیر مسلموں نے پاکستان سے ہندوستان ہجرت کی ساتھ ہی کثیر تعداد میں مسلمان پاکستان کی طرف ہجرت کر کے آئے۔ ساتھ ہی خود پاکستانی دیہاتی علاقوں کی آبادی شہروں کی طرف ڈھلنے لگی۔ مگر اسکی رفتار غیر معمولی طور پر تیز نہ تھی۔ ملک میں صورت حال یہ تھی کہ غیر مسلموں کی ہجرت کے باعث معیشت کے ہر شعبے میں خلا پیدا ہو گیا تھا۔ ان تمام شعبوں میں کامرس کا شعبہ خصوصاً قابل ذکر ہے۔ ہجرت کرنے والی آبادی سرعت اور تندہی کے ساتھ اس خلا کو پُر کرنے میں جُٹ گئی۔ مقامی آبادی نفسیاتی طور پر اس بڑے تغیر کے لئے تیار نہیں تھی اور قابلیت کے لحاظ سے غیر مسلموں کا نعم البدل فوری طور پر نہیں بن سکتی تھی لیکن باہر سے آنے والے ہجرت کے تکلیف دہ عمل سے گذر کر آئے تھے۔ ان میں شہری اور دیہاتی آبادیاں شامل تھیں۔ جو اب حصولِ رزق کی جدو جہد میں ہاتھ پیر مار رہی تھیں۔ ان کے سامنے ایک معاشرے سے جسمانی طور پر اکھاڑے جانے کے بعد ایک نئی سرزمین پر قدم جمانے اور معاشرے کے دوبارہ قیام کا سوال تھا۔

یہ ایسے غیر معمولی حالات تھے کہ ہجرت کرنے والوں کے پرانے جاگیری بندھن بڑی سرعت سے ٹوٹے۔ جاگیری نظام میں فرد کے عمل کے لئے کنبے اور برادری کی رضا کی اہمیت اچانک ختم ہو گئی۔ اسکو محسوس ہوا کہ اس کے اقتصادی اور سماجی بہبود کے لئے خاندان کی رضا ضروری نہیں۔ اس عمل سے پرانے بندھن گو ٹوٹ گئے۔ لیکن خود فرد کی اپنی رضا ابھر سکی ـــ؟ ذرا سے تجزیہ پر اس سوال کا جواب ہمیں نفی میں ملتا ہے۔ ہوا یہ کہ گو فرد کی ذات پرانے بندھنوں سے آزاد ہو گئی مگر اس نئی جدو جہد میں

اسے ایسے تضادات سے دوچار ہونا پڑا کہ ذات کی نشوونما مکمل طور پر نہ ہوسکی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اب وہ جاگیری نظام کی اقدار اور رواج کی جگہ دوسری باتوں پر تکیہ کرنے لگا۔ یہ بات آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے۔ اگر ہم نشوونما کے عمل کی جدلیت پر نظر رکھیں۔ نئے معاشرے کی تشکیل ہو رہی تھی۔ ایک ہی وقت میں فرد کی ذات سے دو مختلف رجحانوں کے دھارے پھوٹ رہے تھے۔ ایک جانب تو یہ ہوا کہ اس نئی صورت حال میں فرد خاندان کے بدلے اپنی ذات پر زیادہ بھروسہ کرنے لگا وہ پہلے سے زیادہ خودمختار ہوگیا۔ اختیار کے استعمال کے ساتھ اس کی انفرادی برے بھلے کی پرکھ بھی بڑھی دوسری جانب پرانے رشتوں سے کٹ کر وہ پہلے سے زیادہ تنہا اور خوفزدہ ہوگیا۔

عام طور پر فرد کی ذات کی نمو کا تجزیہ کرتے ہوئے۔ نمو کے جدلی عمل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ کسی قسم کے جبر کے خاتمے کا لازمی نتیجہ آزادی کی شکل میں ملے گا۔ جبکہ بارہا ایسا ہوا ہے کہ جبر کرنے والی قوت کا خاتمہ تو ضرور ہوگیا لیکن ساتھ ہی آزادی سلب کرنے والی دوسری قوتیں پیدا ہوگئیں۔ جنہوں نے انفرادی شخصیت کو پنپنے نہیں دیا۔ خود پاکستان اس دورُخی جدلی عمل کی ایک مثال ہے یہ ملک اسلام کے نام پر بنا تھا۔

اصولاً یہاں مسلمانوں کو مکمل مذہبی آزادی میسر ہونی چاہیے تھی۔ غیر منقسم ہندوستان میں چھوٹی چھوٹی مذہبی رسومات پر مثلاً گائے ذبح کرنے پر۔ یا مندروں میں سنکھ بجنے کے اوقات میں اذان پر فسادات تک ہوجاتے تھے۔ نئے اسلامی ملک میں یہ فرض کر لیا گیا کہ اب اسلام کو پوری طرح پھلنے پھولنے کا موقعہ ملے گا اور عقیدے کی مکمل آزادی ہوگی۔ وہ آزادی تو ضرور مل گئی۔ یعنی گائے کی قربانی پر خون خرابہ ہونے کا اندیشہ نہیں رہا۔ لیکن مذہب کی اصل روح جو اس کی اخلاقی اقدار تھیں۔ مفقود ہوگئی۔ تقسیم، ہجرت اور پھر دوبارہ بسنے کے انقلابی عمل میں ایک بھاری تعداد نے ذاتی اور انفرادی طور پر کسی بھی اعلیٰ تر انسانی اقدار پر عقیدہ رکھنے کی صلاحیت ہی گنوا دی۔ اس کی جگہ وہ صرف ایسی جدوجہد پر یقین کرنے لگے جن سے انہیں فوری مالی منفعت پہنچ سکتی تھی۔ اس طرح گو ہمیں رسومات کی آزادی حاصل ہوگئی لیکن مذہب کی اعلیٰ تر روحانی اور اخلاقی اقدار جو تہذیب انسانی کا نچوڑ ہوتی ہیں ہمارا ایسا ورثہ تھیں جن کے زیاں سے ہم اخلاقی طور پر مفلس ہو گئے۔ کیونکہ پرانی اقدار کی جگہ نئی اخلاقی اقدار نے نہیں لی۔ ایسا نہیں ہوا کہ جاگیری بندھن ٹوٹنے کے ساتھ آدمی نے انفرادی طور پر سوچنے اور سوچ کے نتیجے میں

کسی عقیدے پر یقین کرنے کی صلاحیت حاصل کی ہو۔ اس کے بجائے اس نے اپنی توانائی، چند ایسے تقاضوں کو پورا کرنے میں صرف کر دیں جو اس کے خیال میں اس نئے معاشرے میں اُسے بہتر مقام دے سکتے تھے۔ فرد نے محسوس کیا کہ آگے بڑھتا ہوا متحرک معاشرہ اس سے ایک مخصوص جوش و خروش کی توقع رکھتا ہے۔ سو وہ اپنے آپ کو ان مفروضہ توقعات کے سانچے میں ڈھالتا چلا گیا۔ بظاہر اُسے متعدد باتوں کی آزادی حاصل تھی۔ لیکن آزادی تعداد کا نہیں اوصاف کا مسئلہ ہے۔ اقتصادی ترقی کے راستے پر جو قوتیں اُسے آگے ہی آگے دھکیل رہی تھیں وہ اپنی انفرادی داخلی ذات پر یقین کرنے میں ـ ماون نہیں ہو سکتی تھیں۔ اقتصادی جدوجہد کی گہما گہمی میں فرد کے پاس اتنا وقت ہی نہ تھا کہ وہ اندرون ذات جھانک سکے۔

تقسیم کے بعد پاکستان میں نئے معاشرے کی تعمیر پر ناقدانہ نظر ڈالتے ہوئے ہمیں ہجرت تازہ سرمایہ کاری اور جدید صنعتی نظام کے بہتر نتائج کو ہرگز نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ یہ محض رومان پرستی ہوگی کہ ہم پرانے جاگیری نظام کی یاد کو مقدس سمجھ کر سینے سے لگائے رہیں اور جدید معاشرے کی کامیابیوں کو لاحاصل قرار دیں۔ یہ حقیقت ہے کہ نئے پاکستانی معاشرے نے مڈل کلاس کو ترقی کے مناسب موقعے فراہم کئے۔ اقتصادی ترقی میں بھی مڈل کلاس نے سب سے اہم کردار ادا کیا۔ اس طرح مڈل کلاس آدمی کی انفرادیت کو اُبھرنے کا موقعہ ملا۔ اس سے پہلے اس طبقے کا فرد خاندانی روایتی دایرے میں محدود تھا۔ اس کی ترقی ذاتی ولولے اور جوش و خروش کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن اب وہ ان حدود کا پابند نہیں تھا۔ زندگی کی شاہراہ پر اب وہ تنہا تھا اور اس کی ترقی کا انحصار اس کی ذاتی محنت، ذہانت، ہمت اور معاشرے کے دیئے ہوئے موقع پر تھا۔ اگر وہ موقعے سے فائدہ اٹھا سکتا تھا تو اس کے لئے کامیابی یقینی تھی۔ ساتھ ہی اگر یہ راہ پر خطر تھی تو ان خطرات کا مقابلہ بھی اسے تنہا ہی کرنا تھا۔

مڈل کلاس کا نیا پاکستانی جس معاشرے کا حصہ تھا وہاں ہر طرف معاشی منفعت کے لئے گھمسان کی جنگ لڑی جا رہی تھی۔ جس میں ہر فرد دوسرے فرد کے خلاف صف آرا تھا۔ اس جنگ میں وہ مال غنیمت سمیت بچ کر بھی نکل سکتا تھا اور یہ بھی عین ممکن تھا کہ ان میں کام آجائے (اس کیفیت کا ایک مکمل اور موثر عکس ہمیں قرۃ العین حیدر کی ناولٹ "ہاؤسنگ سوسائٹی" میں ملتا

ہے، بہرحال اس نئے دور میں فرد کے پاس موقع تھا کہ اقتصادی ترقی کے لحاظ سے وہ کہیں کا کہیں جا پہنچے۔ بدلے ہوئے حالات میں اقتصادی ترقی اس کا سب سے بڑا مقصد تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ اس مقصد کا حصول ممکن تھا۔ اس طرح فرد خود پر پہلے کی نسبت زیادہ بھروسہ کرنے لگا۔ وہ اہم فیصلے اب خود اپنی پرکھ اور سوجھ بوجھ سے کرتا تھا۔ جاگیری نظام کے اوہام اور ضعیف الاعتقادی کا خاتمہ ہوگیا۔ اس کی ہمت دوچند ہوئی اقتصادی مہم جوئی نے بہت سے دائرہ ہائے کار کے بارے میں اس کے خوف مٹا ڈالے چونکہ اب وہ اس کے لئے پراسرار نہیں رہے تھے۔ ترقی یافتہ مڈل کلاس کے کچھ افراد اقتدار کے دروازے تک جا پہنچے۔ اس طرح ان کا سیاسی شعور بھی بڑھا۔ سیاسی اقتدار نے ان کے لئے مزید اقتصادی ترقی کی راہیں کھول دیں، لیکن کیونکہ ملک ابھی صنعتی دور کے آغاز سے ہی آشنا ہوا تھا اس لئے جاگیرداری ہر شعبے میں بالادست تھی پھر بھی ہندوستان سے انگریز کے انخلا اور جہد آزادی نے برصغیر کو کچھ ایسے نئے آدرش دے دیئے تھے جن کی بنا پر ملک کو خلافت یا شہنشاہیت کے بدلے مملکت جمہوریہ کہا گیا۔ غرض اس دوران فرد زیادہ فعال بنا۔ اس کی ذاتی پرکھ بڑھی اور احساس ذمہ داری نے ترقی کی۔

اب اسی عمل کے دوسرے نتیجے پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ فرد کے اندرون ذات تنہائی، بے یقینی اور خوف نے جڑ پکڑ لی۔ جس دھچکے کے ساتھ پرانی اقدار اور رشتے ناتے ٹوٹے تھے اس نے اس کی شخصیت میں خلا پیدا کر دیا تھا۔ اضطراب کی اس کیفیت میں اب محض مالی منفعت اس کی حاکم بن چکی تھی۔ اقتصادی کاوشیں پہلے کسی مقصد کے لئے تھیں۔ لیکن اب وہ خود مقصد حیات بن گئیں ان کا حاصل انسانی مسرت نہیں رہا۔ ذاتی مسرت کو پس پشت ڈالنے کے بعد فرد اپنے وجود کی اہمیت اور اثبات کا کوئی ثبوت نہیں رکھتا تھا۔ لازمی تھا کہ وہ اپنی تنہا ذات کو ناچیز اور حقیر محسوس کرے۔ صنعت اور تجارت کی عظیم الجثہ مشین میں اس کی حیثیت صرف ایک پرزے کی تھی۔ اگر اس کے پاس سرمایہ تھا تو وہ اس مشین کا اہم پرزہ تھا اور اگر وہ سرمایہ نہیں رکھتا تھا وہ ایک بالکل بے حیثیت، غیر اہم اور حقیر پرزہ تھا۔

غیر مسلموں کی ہجرت سے صرف مڈل کلاس کا بالائی حصہ ہی یہ سطحی فائدہ نہیں اٹھا رہا تھا۔ خود مسلم جاگیردار اس صورت حال سے خوش تھے اور اس میں پھل پھول رہے تھے۔ باقی کی آبادی کے سامنے

باربار مذہب کو تسلی اور تشفی کے لئے پیش کیا جاتا رہا۔ مڈل کلاس کی دو نچلی سطحیں۔ یعنی درمیانی مڈل کلاس اور لوئر مڈل کلاس ایک دوسری کیفیت سے دوچار تھی۔ یہ زیادہ تر شہری خواندہ اور نیم خواندہ آبادی پر مشتمل طبقہ اس عظیم تغیر سے براہ راست کچھ حاصل نہ کر پایا تھا۔ لیکن ورکنگ کلاس اور کسان کے مقابلے میں بہتر شعور رکھتا تھا۔ ضرورت تھی کہ اس طبقے کو اس بات کا یقین دلایا جائے کہ جو سطحی آزادی انہیں ملی ہے۔ یہی اصل آزادی ہے۔ اس مقصد کے تحت جو اضطراری کوششیں ہوئیں ان کا مطالعہ خاصا دلچسپ ہے۔ علامہ اقبال کے کلام سے اڑے وقت پر مدد لی گئی۔ اسلامی تاریخ کی روایات بھی مددگار ثابت ہوئیں اور مڈل کلاس کی نچلی تہوں کے افراد کے سامنے اس کی اپنی تصویر ایک فتح یاب نمازی کی صورت میں پیش کی گئی۔ یہ افراد بھی ایسے غلط دی بننے پر خوش تھے جن میں ذوقِ خدائی ہو۔ یہ خدائی انہیں سرمائے پر حاصل نہیں تھی۔ مگر ایک محدود دائرے میں رہ کر وہ چند دوسرے آدمیوں پر خدائی ضرور کر سکتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اعلیٰ افسر چھوٹے افسر پر چھوٹا افسر کلرک پر اور کلرک چپراسی پر خدائی کرنے میں مصروف ہو گیا اس طرح نچلی مڈل کلاس کی وہ شخصیت پیدا ہوئی جس میں خود اذیتی اور سادیت، دونوں رجحانات بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں۔ آگے چل کر اس شخصیت پر ہم مزید روشنی ڈالیں گے

اس تجزیہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ملکی معیشت کے ہر شعبے اور ہر سطح پر جو افراد مصروفِ کار تھے انہیں داخلی طور پر اپنی بے چارگی اور ناطاقتی کا احساس تھا۔

(۱) سرمایہ کار خود سرمائے کے مقابلے میں اپنی انفرادی ذات کو حقیر پاتا تھا۔

(ب) مڈل کلاس اپنا ایسا ہیولہ بنا رہی تھی جو فرد کی اصل ذات سے بہت بڑا اور اس قدر غیر حقیقی تھا کہ اس کے مقابلے میں اس کی اصل ذات بالکل ناچیز تھی۔

(ج) سرکاری اعلیٰ افسروں اور نجی اداروں میں کام کرنے والے افسرانِ بالا کو ایک نئی صورتحال کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ ان افسران کے پاس سرمایہ نہیں تھا لیکن حیثیت اور سفید پوشی میسر تھی جو ان کی ملازمت سے حاصل ہوئی تھی۔ یہ ملازمت اور نتیجتاً ملازمت دینے والے ادارے ان کے سامنے دنیا کی سب سے اٹل اور عظیم طاقت کی طرح تھے۔ یہی زندگی کی سچائی تھی۔ یہی اخلاقیات کا حرفِ آخر تھے۔ ان ملازمتوں کے متعین کردہ حدود سے آگے بڑھ کر سوچنا۔ ان افراد کے لئے خطرے اور پریشانی کا باعث بن سکتا تھا۔ اس طرح وہ احساسِ عدم تحفظ کا

شکار ہو سکتے تھے۔

ایسے ماحول میں فرد کا کام اور محنت کسی ذاتی تسکین کے لئے نہیں ہو سکتی تھی وہ مسرت عنقا ہو چکی تھی جو آدمی کو کام کر کے۔ اور اپنے کام کی عمدگی سے ملتی ہے جس کا تعلق سب سے زیادہ اس کی داخلی ذات سے ہوتا ہے اور جو کوئی شاعرانہ مبالغہ نہیں بلکہ ایک ٹھوس نفسیاتی حقیقت ہے۔

اس مسرت کو لایعنی سمجھ کر فرد خود اپنی ذات کی نفی کرتا ہے اور لامحالہ ایسے سہارے ڈھونڈتا ہے جنہیں وہ اپنی ذات کا نعم البدل سمجھ سکے۔

پاکستان میں جو نئی نسل جوان ہو رہی تھی اس پر اس کیفیت کا اثر ناگزیر تھا۔ معاشرے پر سب سے زیادہ اثر وہ طبقہ ڈالتا ہے۔ جس کے پاس اقتدار اور املاک ہو۔ یہی طبقہ تعلیمی اداروں کی تشکیل اور ترویج کرتا ہے۔ مذہب کی تفسیر کرتا ہے۔ قومی پریس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ یہ ایسے ذرائع ہیں جو ملک کی جملہ آبادی کو ایک مخصوص طرزِ فکر اختیار کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ معاشرے میں مقتدر اور متموّل طبقے کی وقعت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ نچلے طبقے اکثر شعوری طور پر اور بعض اوقات غیر شعوری طور پر بھی اس طبقے کی نقالی کرنے لگتے ہیں۔

بہر حال۔ انتہائی انحطاط پذیر معاشرے میں بھی ایسے افراد مل جاتے ہیں جو ناسازگار حالات میں بھی اپنی انفرادیت برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کی صورت میں جو ورثہ انسانیت ملا ہے۔ اس پر یقین قائم رکھنا چاہتے ہیں اور ان اقدار کا عملی مظہر دیکھنا چاہتے ہیں یہ جذبہ ان میں کس حد تک پیدا ہوتا ہے اور عمر کے کونسے حصے تک ان کا ساتھ دیتا ہے۔ اس کا انحصار ان کے انفرادی حالات پر ہے۔ لیکن اگر معاشرتی رُتیے کا بہاؤ ان کے سراسر خلاف ہے تو ان کی مشکلات دو چند ہو جاتی ہیں۔ انہیں صرف خارجی ہی نہیں، داخلی مخالفت کا بھی سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اگر کوئی فرد کسی بھی اجتماعی، مروجہ اور تسلیم شدہ رویہ کی مخالفت کرنا چاہے تو اس کا فوری نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ وہ مادّی لحاظ سے ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ ہم مثال کے طور پر ایک طالب علم کو لیتے ہیں۔ اگر وہ ایسے خیالات رکھتا ہے جو اس کے معاشرے کے لئے قابل قبول نہیں۔ اور آزادی سے اس کا اظہار بھی کرتا ہے تو اس کی تعلیمی ترقی، نصابی کتابوں اور امتحانات میں کامیابی کے لحاظ سے ہو سکتا ہے ناہموار ہو۔ تعلیم سے فراغت کے بعد ملازمت حاصل کرنا بھی اس کے لئے

نسبتاً دشوار ہوگا۔ ایک بالغ خودکفیل شہری کی حیثیت سے وہ اپنی ذمہ داریوں کا بوجھ نہیں اٹھا سکے گا۔ اس صورت میں اکثر اسے ایسے لوگوں کی طعن وتشنیع یا خاموش شکائتوں کا ہدف بننا پڑتا ہے۔ جو جذباتی لحاظ سے اس کے نزدیک ترین ہوتے ہیں اور جن کی محبت اور قدر کی اس کے اندر فطری ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً ماں باپ، بیوی یا منگیتر --- جب وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے اقدامات کے باعث اس کے عزیز و اقربا متاثر ہو رہے ہیں تو اس کے اندر احساس جرم پیدا ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ خود اپنے آپ کو ملامت کرنے لگتا ہے۔ اس نفسیاتی کیفیت کی ایک بہت اچھی مثال میرے سامنے فیض احمد فیض کے خطوط کا مجموعہ پڑھتے ہوتی آئی۔ فیض صاحب نے اپنے بھائی کی موت کے بعد جو خط لکھا ہے وہ اسی نازک مقام کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس خط میں وہ اپنے آپ کو اپنے بھائی کی موت کا ذمہ دار سمجھتے ہیں۔ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ کس قدر کرب انگیز لمحہ ہوگا جب وہ ایک طبعی موت کا ذمہ دار اپنے آپ کو قرار دینے پر مجبور ہو گئے --- فیض احمد فیض اپنے علم و تجربہ اور فطری ذہانت کے باعث اوسط آدمی سے زیادہ طاقت ور دماغ رکھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ان کے لئے یہ ایک وقتی کیفیت ہو۔ لیکن ایک کم عمر، کم تجربہ کار نوجوان کے لئے یہ خیال مستقل سوہان روح بن سکتا ہے۔ ایک وقت ایسا آتا ہے کہ وہ محسوس کرتا ہے کہ کیونکہ اس نے صرف اپنے آدرشوں کی خاطر بعض سمجھوتے نہیں کئے۔ اس لئے وہ محض خود پسند ہے۔ وہ اپنی ذات کو اہمیت دیتا ہے اور یہ پروا نہیں کرتا کہ اس کے عمل سے اس کے عزیز و اقارب کی زندگی پر برا اثر پڑیگا وہ دوسروں سے نہیں، اپنی ذات سے محبت کرتا ہے۔ کیونکہ اپنی ذات سے محبت کرنا خود غرضی کی علامت سمجھی جاتی ہے اس لئے وہ اور بھی نادم اور پریشان ہوتا ہے۔

یہاں "ذات سے محبت" کے سلسلے میں چند الفاظ ضروری ہیں۔

سب سے پہلے تو ہم جذبہ محبت پر نظر ڈالتے ہیں۔ یہ کیا ہے آیا یہ کوئی غیبی طاقت ہے؟ یا کوئی ایسی جبلت ہے جو آدمی میں اپنے خونی رشتہ داروں کے لئے موجود ہوتی ہے۔

اگر ہم محبت کے چاروں اطراف لپٹی ہوئی غیبی اور الوہی یا اٹل نوعیت کی دھند سے بچ کر خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے اس کا مطالعہ کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ محبت ایک ایسا جذبہ ہے جو خود آدمی کی اپنی بقاء کی خواہش سے پیدا ہوتا ہے۔ مختلف تہذیبی ادوار میں اس کی نوعیت

بھی مختلف رہی ہے۔ عام طور پر ماں باپ سے محبت کے جذبے کے پیچھے جسمانی قربت اور تشکر کا احساس ہوتا ہے۔ بعد میں چند دوسرے لوگوں سے محبت ہوتی جاتی ہے۔ یہ جذبہ آدمی کے اندر ہمہ وقت موجود ہوتا ہے کسی شے یا شخص کے ذریعہ یہی جذبہ ابھر کر واضح شکل اختیار کر لیتا ہے۔

کسی خاص شخص یا شے سے محبت ہو جانا کوئی حادثہ نہیں۔ اس شخص کے انتخاب کی لاتعداد وجوہات ہوتی ہیں۔ جن کی جڑیں خود فرد کی داخلی ذات میں ہوتی ہیں۔ صحت مند محبت کا جذبہ محبوب شے یا شخص کی آزادانہ بقاء کی پُر جوش خواہش ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نفرت کا جذبہ کسی شخص یا شے کی تخریب کی پرجوش خواہش ہوتا ہے۔

محبت ایک ایسا فعال متحرک جذبہ ہے جو دوسرے شخص یا شے سے فرد کا داخلی رشتہ قائم کر دیتا ہے۔ ثابت ہوا کہ دوسروں سے محبت کرنے کے لئے لازمی ہے کہ فرد کو خود اپنی ذات سے محبت ہو۔ کیونکہ کسی دوسرے سے محبت کا جذبہ سب سے پہلے خود فرد کی اپنی ذات اس کی آزادی اور اس کی مسرت کا اثبات ہوتا ہے۔ اگر آدمی میں دوسرے کے لئے یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے تو اسی صورت میں جبکہ خود اپنے وجود کے لئے یہ جذبہ اس میں پہلے ہی سے موجود ہو۔ لہٰذا خود سے محبت کرنا ہرگز ایسی بات نہیں جس پر آدمی کو نادم ہونا پڑے۔

خود سے محبت کرنے کو ہم خود غرضی کا نام نہیں دے سکتے۔

خود غرضی طمع کی ایک شکل ہے۔ بنیادی طور پر یہ غیر مستحکم جذبہ ہوتا ہے اور اس جذبہ سے پیدا ہونے والی خواہشات کی تسکین ناممکن ہوتی ہے۔ عام طور پر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ خود غرض آدمی کو خود سے محبت ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ نادرست ہے۔ خود غرض آدمی اپنے بارے میں اکثر فکرمند تو رہتا ہے لیکن اس کی کبھی تسلی نہیں ہوتی۔ وہ ہر کام تردد اور پریشانی کے دباؤ میں کرتا ہے۔ اگر اس کی لاشعوری تحریکوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ خود سے محبت کرنے کی بجائے خود کو ناپسند کرتا ہے اور شب و روز اشیا کے حصول میں مصروف رہتا ہے جن کو اپنی ذات سے وابستہ کر کے وہ اس کمی کو دور کر سکے جو اسے اپنے وجود میں محسوس ہوتی ہے اور جس کے باعث وہ خود کو پسند نہیں کر سکتا اسی جذبے کی دوسری شکل بعض لوگوں میں نرگسیت پیدا کرتی ہے۔

نرگسی آدمی اشیا کی حصول سے نہیں بلکہ اپنی تعریف و ستائش سے خوش ہوتا ہے گویہ خوشی بھی

سطحی ہوتی ہے۔ نرگسی اور خود غرض لوگوں میں مشترکہ خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ دونوں خود کو ناپسند کرتے ہیں۔ فرائڈ کا خیال تھا کہ خود غرض اور نرگسی لوگ جذبۂ محبت کا رخ بیرون ذات سے موڑ کر اندرون ذات کی جانب کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ غلط خیال ہے کیونکہ یہ لوگ اپنی ذات سے محبت نہیں کرتے بلکہ خود کو سخت ناپسند کرتے ہیں۔

لہٰذا اگر سائنٹیفک طریقے پر دیکھا جائے تو ایسے افراد جو خود سے محبت کرتے ہیں اپنے ایقان کے باعث بعض اوقات خود سے وابستہ لوگوں کے مفاد کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں، نفسیاتی اعتبار سے بہتر اور زیادہ صحت مند ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو دوسرے آدمیوں سے صحیح معنوں میں محبت کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کی محبت خود اپنی ذات کی مسرت اور اثبات سے پھوٹتی ہے جبکہ لبا اوقات وہ محبت جو اخلاقی لحاظ سے انحطاط پذیر معاشرے میں افراد کے مابین پائی جاتی ہے در حقیقت محض ایک سادی یا خود اذیتی لگاؤ ہوتا ہے۔

جدید آدمی گو بظاہر ہمیں ذاتی فائدے کے لئے کام کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن وہ اغراض و مقاصد جن کے حصول کو وہ اپنی ذات سمجھتا ہے۔ وہ اس کی انفرادی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے جسے وہ اپنی ذات سمجھتا ہے وہ صرف اس کی سماجی شخصیت ہوتی ہے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ معاشرے میں ایک طبقے سے تعلق رکھنے کے باعث اسے ایک مخصوص کردار ادا کرنا ہے۔ اس کے خیال میں معاشرہ اس کردار کی بہتر سے بہتر ادائیگی کی توقع رکھتا ہے۔ وہ اپنی سماجی شخصیت کی تشکیل رواج اور توقعات کے مطابق کرتا ہے۔ جدید آدمی میں جو ہمیں خود غرضی کا جذبہ نظر آتا ہے۔ وہ اس میں فطری طور پر موجود نہیں تھا۔ داخلی ذات کو پس پشت ڈال کر جب سماجی شخصیت کی تشکیل اور ترقی کو مطمع نظر بنا لیا گیا تو یہ جذبے پیدا ہوئے۔ یہ جذبات انفرادی ذات کو مسلسل دبانے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جدید آدمی خواہ اپنی انفرادیت کا کتنا ہی اظہار کرے لیکن حقیقت ہے کہ اس کی ذات تشنۂ تکمیل ہے۔ سماجی شخصیت کی ترویج و ترقی کی کشمکش میں انفرادی ذات کے دو پہلوؤں نے ترقی کی ہے۔ ایک فرد کی ذہانت ہے اور دوسری قوت ارادی کسی بھی نوعیت کی ترقی کے لئے ان دو صفات کی ضرورت پڑتی ہے۔ لیکن انسانی شخصیت کے دوسرے تمام پہلو مثلاً مشاہدہ و ادراک، انفرادی فیصلے کی اہلیت۔ اس ہنگامہ میں نہیں پنپ سکے

شہری آبادی جو معیشت کے مختلف شعبوں سے وابستہ ہے۔ ایک شخصیت کو جنم دے رہی ہے یہ ہے پرجوش، تندہی سے کام کرنے والے نوجوان کی شخصیت۔ عرفِ عام میں جس کا مستقبل شاندار ہے"۔ خواہ سرکاری نوکری ہو۔ یا صنعت و تجارت کے اداروں کی ملازمت مستقبل کے افسروں کی جو کھیپ تیار ہو رہی ہے وہ ذات کی ناہموار نشو و نما کا نمونہ ہے۔ وہ معاشرے کے ایسے طبقے کا حصہ ہیں۔ جہاں ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے تعلق صرف اس کے کارآمد ہونے کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ خود کو زیادہ سے زیادہ کارآمد ظاہر کرنے کے لئے توانائی جوش و ولولہ اور آگے بڑھنے کی امنگ کی نمائش کی ضرورت ہے۔ شخصیتوں کی منڈی میں ان ہی اوصاف کی مانگ ہے فرد انہیں سب سے اہم مقام دیتا ہے۔ ہر فرد میں یہ اوصاف کم و بیش موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ان پر غیر فطری زور دینے سے اس کی اصل خود اعتمادی مجروح ہو جاتی ہے کیونکہ وہ محض دوسرے کی رائے پر اپنی شخصیت کی بنیاد رکھ رہا ہے۔ اس رائے سے ہٹ کر اس کا بقیہ وجود اس کے لئے غیر اہم بن گیا ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو یہ داخلی وجود اسے اپنی کامیابی کے راستے میں رکاوٹ بنتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور وہ اس سے چھٹکارا پانا چاہتا ہے۔ اس صنعتی اور تجارتی دور کا جدید انسان منفرد تو ہو گیا ہے لیکن وہ ہراساں اور تنہا ہے اور احساس تحفظ سے محروم ہے۔ اشیاء کی ملکیت سے وہ دوبارہ ٹھوس پن کے احساس کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ احساس قیمتی اشیاء سے بھی مل سکتا ہے اور سماجی توقیر سے یا دوسروں پر اختیار سے بھی۔ سماجی مقابلے میں دوسروں سے آگے نکل جانے پر بھی وہ تھوڑی بہت خود اعتمادی محسوس کر سکتا ہے۔

ایسے لوگ جن کے پاس احساس حفاظت پیدا کرنے والا سرمایہ، سماجی رتبہ یا اختیارات نہیں ہیں خود کو مختلف گروہوں میں شامل کر کے محفوظ محسوس کرتے ہیں۔ بعض دفعہ مختلف فرقوں، مثلاً شیعہ سنی، مرزائی یا وہابی تحریکیں اچانک زور پکڑتی ہیں۔ اس کے پیچھے بھی عدم تحفظ کا احساس کارفرما ہوتا ہے۔ تقسیم کے فوراً بعد جب ابھی پاکستان کے دوسرے صوبوں کی آبادی مکمل طور پر اقتصادی کشمکش میں شامل نہیں ہوئی تھی اس وقت پنجابی اور مہاجر ہونے پر شدت سے اصرار کیا جاتا تھا۔ یہ اصرار ایک منفی شکل میں تھا۔ مہاجروں کا خیال تھا کہ تمام پنجابیوں میں جتھہ بندی ہے اور وہ اقتصادی اور سماجی ترقی میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ بالکل یہی پنجابیوں کا خیال

مہاجروں کے بارے میں تھا۔

"یہ خوف دراصل خود اپنی جتھہ بندی کے لئے غیر شعوری طور پر اختراع کیا گیا تھا تاکہ اسے اپنے تعصب اور صوبائی جتھہ بندی کا جواز بنایا جا سکے۔

اگر ہم غیر جانبداری سے دیکھ سکیں تو اس حقیقت کو تسلیم کریں گے کہ آدمی کا احساسِ حفاظت دراصل اس کی خود اعتمادی سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس کے سنی شیعہ، ہندو، مسلمان یا پنجابی اور سندھی ہونے سے۔ یہ داخلی خود اعتمادی۔ فرد کی صحت مند نشوونما سے پیدا ہوتی ہے۔ اس نشوونما کے لئے حقیقی سیاسی اور اقتصادی آزادی کی ضرورت ہے کہ شعور انسانی ترقی کر سکے فرد علم اور عقل سے بہرہ ور ہو۔ اس تہذیبی ورثے سے لطف اندوز ہو سکے جو ان گنت صدیوں کی جدوجہد کا نتیجہ ہے بلکہ اپنی مقدور بھر اس میں اضافہ بھی کرتا جائے۔

گذشتہ چوتھائی صدی میں فرد کی نشوونما کے مواقع بھی میسر ہوئے لیکن خال خال ۔ بحال آدمی کی انفرادیت ایک حد تک ابھری لیکن ساتھ ہی ایسے عناصر کام کرتے رہے جن سے فرد میں تشویش و اضطراب بڑھا اور احساس تحفظ گھٹتا گیا۔ بعض صورتوں میں آدمی کے خدشات اور تردد بظاہر روپوش ہو گئے لیکن اندرونِ ذات دوسری تخریبی شکلیں اختیار کیں۔

اپنی تاریخ پر ایک نظر ڈالنے سے ہمیں فرد کی نمو کے جدل عمل کا اندازہ ہوتا ہے۔ ایک ہی منبع سے کس طرح دو متضاد رجحانات کے دھارے پھوٹے اور ایک ہی عرصہ وقت میں یکساں جاری و ساری رہے۔ پاکستانی آدمی کے شعور کی نشوونما میں متضاد رجحانات کس طرح باہم دگر گتھے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ایک جانب بہت صحت مند رجحان ہے جس کا عملی مظاہرہ آدمیوں نے آمریت کے خلاف آواز اٹھا کر کیا۔ اس وسیع و عریض دنیا میں آدمی نے آزادی کے لئے جو جدوجہد کی ہے۔ زمین کے اس چھوٹے سے ٹکڑے پر ہم نے بھی اس میں اپنا حصے کی کاوشیں نذر کی ہیں جس پر ہمیں فخر کرنا بجا ہے

لیکن ہمیں یہ ہرگز فراموش نہیں کرنا چاہیئے (ورنہ ہم ایک حقیقت سے چشم پوشی کریں گے) کہ آدمی میں اس صحت مند رجحان کیساتھ ساتھ بے یقینی اور احساس تحفظ کا فقدان ہے۔ ہم جاگیرداری کے کہنہ بندھنوں سے آزاد

ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن جدید جمہوری اختیارات ہماری دسترس سے ہنوز دور ہیں گویا آزادی اور اختیار کے درمیان خطرناک خلا پیدا ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلا لکھا جا چکا ہے۔ اس صورت میں آدمی کے لئے آزادی ایک ناقابل برداشت بوجھ بن سکتی ہے اور وہ اس آزادی کو کسی بھی بڑی طاقت کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ آج دنیا میں اس بڑی طاقت کا مظہر کوئی بھی بظاہر طاقتور حکومت ہو سکتی ہے۔ گویا فسطائیت کی زہریلی کھیتی کے لئے زمین تیار ہونے میں دیر نہیں لگے گی۔ جمہوریت کی روح کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم فسطائیت کی نفسیات کو سمجھ سکیں اور ان علامتوں کو پہچانیں جو آزادی سے راہ فرار کی نشاندہی کرتی ہیں۔

ترا شے ہے پناہیں!

آزادی کا متوالا۔ خود مختاری کا متلاشی آدمی کس طرح فسطائیت کو قبول کرلیتا ہے۔ ایسے نظامِ حکومت پر کیوں سر تسلیم خم کر دیتا ہے جس سے اس کا انفرادی وجود اپاہج ہو کر رہ جائے ان موضوعات پر پچھلے ابواب میں ہم نے غور کیا۔

آیئے اب دیکھیں کہ جب آدمی اس طرح اپنے وجود کی بیخ کنی کرتا ہے تو عالمِ اضطراب میں وہ کیسی پناہیں ڈھونڈتا ہے اور اس میں کیا نفسیاتی علائم نظر آتے ہیں۔ اس تجزیے کی بنیاد ہم انفرادی نفسیاتی تجزیے پر رکھتے ہیں۔ ہو سکتا ہے آپ پوچھیں کہ آیا انفرادی نفسیاتی تجزیے کی قومی مزاج کے تجزیے پر تطبیق مناسب ہے۔ ہمارے خیال میں قومی مزاج کے تجزیے کا یہی سب سے بہتر اور بانتیجہ طریقہ ہے۔ قوم افراد سے ہی مل کر بنتی ہے۔ ایک مخصوص سماجی اور اقتصادی حالات میں پلنے والے افراد کی نفسیات ایک دوسرے سے حیرت انگیز حد تک مطابقت رکھتی ہے۔ انفرادی نفسیات کے مطالعے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آدمی کے عمل کی وجوہات وہی ہونی لازمی نہیں ہیں جو کہ وہ آدمی سمجھتا ہے۔

تحت الشعوری تحریکیں اس کے عمل کی پشت پر اکثر کارفرما ہوتی ہیں جو اسے ایک مخصوص طریقے پر عمل کرنے، سوچنے اور محسوس کرنے پر مجبور کرتی رہتی ہیں۔ یہ تحت الشعوری تحریکیں اور قوتیں جس طرح انفرادی نفسیات کو متاثر کرتی ہیں۔ بالکل سی طرح اجتماعی نفسیات کی پشت پر کام کرتی نظر آتی ہیں۔

آدمی کے نفسیات کے سائنٹیفک تجزیئے کے لئے ماہرین نفسیات کو اعصابی مریضوں کی نفسیات کے مطالعے سے بہت مدد ملی ہے۔ ماہرین عمرانیات اس بات سے متفق ہیں کہ یہ مطالعہ معاشرے کو بہتر طور پر سمجھنے کے لئے کار آمد ہے کیونکہ وہ فرد جو اعصابی مریض بن جاتا ہے۔ کوئی عجوبہ روزگار مخلوق نہیں ہوتا۔ اعصابی مریض کی نفسیات میں وہی فطری مظاہر ہوتے ہیں جو عام آدمی کی نفسیات میں نظر آتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ اعصابی مریض میں یہ مظاہر اور علائم زیادہ شدید اور اس حد تک واضح ہوتے ہیں کہ ایسا آدمی خود اپنے اعصابی خلل کو صاف طور پر محسوس کر سکتا ہے جبکہ عام آدمی میں یہ مظاہر غیر واضح دبے دبے اور مبہم ہوتے ہیں۔

پھر یہ سوال بھی غور طلب ہے کہ آیا اعصابی مریض واقعی معاشرے میں موجود ایسی ناکارہ شخصیتیں ہیں جن سے معاشرے کو فوراً پاک کر دینا چاہیئے۔ کیا وہ افراد جنہیں ہم نارمل کہتے ہیں۔ درحقیقت معاشرے کی بہتری اور فلاح کے واحد داعی قرار دیئے جا سکتے ہیں؟ اور کیا نارمل آدمی کی تعریف وہی ہے جو ہم عام طور پر سمجھتے ہیں۔

نارمل آدمی کون ہے وہ کیسی شخصیت ہے جسے ہم اعصابی اور جذباتی لحاظ سے صحت مند کہہ سکتے ہیں۔ یہ تعریف دو طریقے سے کی جا سکتی ہے فرد معاشرے کا جزو لاینفک ہے اس لئے معاشرے کو پس منظر میں رکھ کر ہم نفسیاتی صحت کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ وہ شخص جو معاشرہ کی عائد کردہ ذمہ داریوں کو پورا کرتا ہے۔ اپنی کفالت کے لئے مناسب پیداواری کام کرتا ہے۔ مستقبل میں معاشرے کے قائم رہنے میں حصہ لیتا ہے۔ یعنی خاندان جو معاشرہ کا چھوٹا سا جزو ہے۔ تخلیق کر کے جاری رکھ سکتا ہے۔ ایک صحت مند اور کار آمد فرد ہے۔ یہ تو ہوئی نفسیاتی صحت کی سماجی تعریف لیکن جیسی کہ بار بار نشاندہی کی گئی ہے۔ آدمی صرف معاشرے کا حصہ ہی نہیں۔ ایک منفرد ذات بھی ہے۔ لہذا ہمیں نفسیاتی صحت کی تعریف اس کی انفرادی ذات کے نقطہ نظر سے کرنی پڑے گی انفرادی ذات کے پس منظر میں وہ آدمی نفسیاتی لحاظ سے صحت مند ہے جو زندگی سے بھر پور حظ اٹھا سکتا ہے۔ بلا روک ٹوک اکتساب مسرت پر قادر ہے جس کی ذات کی بلوغت اور نشو و نما۔ راست خطوط پر بلا رکاوٹ ہو سکتی ہے اور جس کی فطری صلاحیت حظ پر کوئی قید و بند نہیں جو بے ساختگی کیساتھ اس مسرت اور نشاط کو محسوس کر سکتا ہے۔ جو زندگی آدمی کو بخشتی ہے۔

اگر فرد ایسے معاشرے کا رکن ہے جو اس کی انفرادی اور ذاتی مسرت کی تحصیل پر پابندی عائد نہیں کرتا بلکہ فرد کی نفسیاتی ضرورت کے مطابق زیادہ سے زیادہ مسرت فراہم کرتا ہے تو اس صورت میں سماجی نقطۂ نظر سے صحت مند آدمی انفرادی نقطۂ نظر سے بھی صحت مند کہلانے کا مستحق ہوگا۔ لیکن۔ اے بسا آرزو! ہمارا معاشرہ تو ہرگز ایسا نہیں جو فرد کو تحصیل ذات میں ذرہ بھر بھی مدد دے۔ اس کے برعکس معاشرے کی بیشتر روایتیں، رسوم اور عقائد تو فرد کی ذاتی نشوونما اور حصول مسرت کے راستے میں دیواریں بن کر حائل رہتے ہیں۔ اکثر اوقات انفرادی ذات ابھی سر اٹھانے بھی نہیں پاتی کہ کچل دی جاتی ہے۔ اس لئے بیشتر صورتوں میں انفرادی لحاظ سے صحت مند نفسیات اور سماجی لحاظ سے صحت مند نفسیات کے دوران بڑا بعد ملتا ہے۔

ہم ہرگز یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ جو آدمی سماجی لحاظ سے نارمل نظر آرہا ہے وہ حقیقتاً ایک صحت مند اور خوش خرم ذات کا بھی مالک ہے۔ معاشرے کی نگاہ میں وہی آدمی نارمل ہے۔ جو اپنی سماجی ذمہ داریوں کو نبھا رہا ہے۔ یہ فرض وہ کس طرح ادا کر رہا ہے خود اس کی ذات پر کیا ذرائع گزر رہی ہیں ۔ ان باتوں سے معاشرے کو کوئی سروکار نہیں۔ معاشرے کی نظر میں مذکورہ شخص کارآمد ہے اس لئے اسے صحت مند کہا جا سکتا ہے۔ دوسری جانب انفرادی نقطۂ نظر سے صحت مند وہ شخص ہے جو زندگی سے بھرپور حظ اٹھا رہا ہے۔ جو اکتساب مسرت کر رہا ہے اور جس کی انفرادی ذات روز بروز ترقی پذیر ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ایسا آدمی صحیح معنوں میں صحت مند ہے اور انفرادی صحت اور ولولے کے باعث خود معاشرے کے لئے زیادہ کارآمد ثابت ہو سکتا ہے۔ عام طور پر ایسے آدمیوں کو جو معاشرے کے احکام کی بلا چوں و چرا تعمیل کرتے ہیں۔ معاشرے کے لئے کارآمد سمجھا جاتا ہے اور اس لحاظ سے انہیں بہتر آدمی گردانا جاتا ہے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ بسا اوقات معاشرے کے احکامات کی اطاعت فرد خود اپنی ذات کی قیمت ادا کر کے کرتا ہے۔ سماجی قواعد کی پیروی مکمل کرنے کے لئے وہ اپنی ذات کو مٹا ڈالتا ہے اور انجام کار وہ معاشرے کی بہبود کے لئے بھی ناکارہ ہو جاتا ہے۔ اعصابی مریض ایسا فرد ہے جو پوری طرح اپنی ذات سے دستبردار ہونے کے لئے آمادہ نہیں ہو پاتا۔ رسوم و قیود کی دلدل میں وہ ہنوز ہاتھ پیر مار رہا ہے اور انفرادیت برقرار رکھنے کے لئے کوشاں ہے۔ یہ کوشش اضطراری ہے۔ ظاہر

ہے کہ یہ کوشش ناکام ہے کیونکہ فرد اعصابی مریض بن گیا کامیاب اسی صورت میں کہی جا سکتی ہے
جبکہ اس کوشش کا حاصل تعمیری کام اور تحصیل مسرت کی شکل میں ظاہر ہو بہر حال وہ اعصابی
علائم میں پناہ تلاش کرتا ہے اور اپنی اس کوشش کے باعث خالص نفسیاتی نقطۂ نظر سے ان
افراد کی نسبت کم اپاہج اور مفلوج ہے جنہوں نے قطعی شکست تسلیم کر لی ہے اور معاشرے
میں مروج ہر رسم کی بلا پیش و پس پیروی کرنے لگے ہیں۔

فرد نے جب اپنی ذات کے اثبات کا ردعمل یہ دیکھا کہ وہ تنہا رہ گیا تو اس نے فوراً
اثبات ذات سے فرار کی راہ اختیار کی اور اطاعت کیش بن کر رہ گیا۔ اگر وہ اثبات ذات پر مصر
رہتا تو اس صورت میں وہ تنہائی بے چارگی اور ناطاقتی کے کرب انگیز احساس سے دوچار ہو جاتا وہ
خود کو سماج سے کٹا ہوا پاتا۔ وہ رشتے ٹوٹ جاتے جن کی مدد سے فرد نے اپنے وجود کی حفاظت کی
تھی۔ بلوغت کے ساتھ ساتھ ابتدائی زمانۂ طفل کے فطری بندھن تو یکے بعد دیگرے از خود ٹوٹتے
چلے گئے تھے۔ اب دوبارہ خود کو معاشرے کے تار و پود میں پیوست کرنے کے لئے فرد کو از سر نو
نئے رشتے استوار کرنے کی ضرورت ہوئی۔ اطاعت کش فرد نے یہ نئے بندھن اضطراری تحریکوں سے
مجبور ہو کر جوڑے ہیں۔ بیرون ذات پھیلی ہوئی دنیا سے اس نے حاکم اور محکوم کا ناتہ قائم کیا ہے۔
اپنی بنیادی آزادی کی نفی کی ہے اور انسانی اختیارات سے دستبردار ہو گیا ہے۔ لیکن اس عمل کے
دوران اندرون ذات جو خلا پیدا ہوا وہی نفسیاتی مریض میں اعصابی علائم بن کر نمودار ہوا۔ جبکہ
مذکورہ فرد محض احساسِ عدم تحفظ سے پناہ لینے کے لئے راہ فرار اختیار کر رہا تھا۔

فرد کی مانند ایک پوری قوم میں ہمیں یہ اعصابی علائم مل سکتے ہیں۔ احساس تحفظ کی خاطر
جب فرد کی نفسیات بگڑتی ہے تو اس کے کئی مظاہر نظر آ سکتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم
مظاہر یہ ہیں کہ فرد میں خود اذیتی کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی سادیت کا جذبہ پیدا ہو
جاتا ہے یہی اعصابی خلل، یعنی خود اذیتی اور سادیت جب ایک قوم کی نفسیات میں جڑ پکڑ لیں
تو اس بیج سے فسطائیت کا پودا پھوٹتا ہے۔

خود اذیتی اور سادیت کے واضح رجحانات ہمیں تین طرح کی شخصیتوں میں نظر آتا ہے۔

(۱) طاقت پرست شخصیت

(۲) تخریبی شخصیت

(۳) اطاعت کیش شخصیت

یہ تینوں شخصی خصوصیات اگر قومی مزاج پر حاوی ہو جائیں تو فسطائیت کے لئے زمین بالکل ہموار سمجھنی چاہیئے۔

روزمرہ کی زندگی میں ہمیں لاتعداد افراد سے واسطہ پڑتا ہے۔ بظاہر بالکل نارمل افراد جنہیں ہم اعصابی مریض تصور تک نہیں کر سکتے اس "نارمل" نفسیات میں ہر دم موجود خطرناک رجحانات کو سمجھنے کے لئے ہم مندرجہ بالا شخصیتوں کا جائزہ لیتے ہیں۔

طاقت پرست شخصیت

ایسی شخصیت میں اعصابی خلل کے متفرق مظاہر نظر آتے ہیں۔ بعض اوقات اس کی شخصیت میں خود اذیتی کا عنصر سب سے واضح ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں ہم شخصیت کے مساوی رجحان کی سب سے پہلے نشاندہی کر سکتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں فرد اپنے تیئں انتہائی حقیر اور بے چارہ تصور کرتا ہے۔ ایسا فرد اپنے انفرادی اختیارات سے دستبردار ہو کر بیرون ذات کسی عظیم اور اٹل طاقت سے یوں منسلک ہو جانا چاہتا ہے کہ اس کی ذات اور اس عظیم طاقت کے مابین دوئی باقی نہ رہے۔ جوں جوں یہ تحریک زور پکڑتی ہے کہ اپنے وجود کو کسی بڑی طاقت میں ختم کر دیا جائے توں توں یہ کاوشیں ترقی کرتی ہیں کہ خود اپنے وجود سے چھٹکارا حاصل کر لیا جائے۔ وجود کی بار بار نفی کی جائے۔ ذات کو کمزور سے کمزور تر بنا لیا جائے تاکہ بیرون ذات اس عظیم اور اٹل طاقت سے مغلوب ہونے میں دقّت نہ ہو۔ اعصابی مریض میں یہ کاوشیں واضح شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ یہ ایسے لوگ خود کو جان بوجھ کر کمزور بنا لیتے ہیں۔ حالات پر قابو نہیں پا سکتے۔ کبھی اپنی دلی منشا پوری نہیں کرتے۔ ان کا ہر عمل کسی بیرونی طاقت کے احکامات کی تعمیل میں ہوتا ہے۔ ایسی باتیں کرتے ہیں جن سے خود کو تکلیف پہنچے۔ اکثر خود پر کڑی نکتہ چینی کرتے رہتے ہیں۔ بعض دفعہ محض قوت ارادی سے بیمار تک پڑ جاتے ہیں یا یہ امید کرتے رہتے ہیں کہ بیماری کا یا کسی حادثے کا شکار ہو جائیں گے۔ ان کے ساتھ ایسے حادثات بھی ہوتے ہیں جن کی یہ شدید خواہش کرتے ہیں

امتحان میں سوال کا جواب یاد ہونے پر بھی نہیں لکھ سکتے ان کی حالت ایسی ہوتی ہے گویا کوئی غیبی قوت انہیں بار بار اپنے مفاد کے خلاف کام کرنے کے لئے مجبور کرے۔

خود اذیتی کے ساتھ ساتھ ایسے لوگوں میں سادیت کا مادّہ بھی بدرجہ اتم موجود ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں سادیت بھی اتنی ہی واضح ہوتی ہے جتنی خود اذیتی جبکہ بعض صورتوں میں سادیت کا رجحان ہوشیاری سے چھپا دیا جاتا ہے اور صرف مناسب موقع ملنے پر کبھی کبھی اس رجحان کی تسکین کی جاتی ہے۔

جہاں سادیت کا رجحان واضح ہوتا ہے وہاں فرد عام طور پر دوسروں کو تکلیف پہنچانے میں مشغول رہتا ہے۔ بظاہر اس کی جذباتی کاوشوں کا رخ بیرون ذات ہوتا ہے۔ سادیت کے عملی مظاہر کا تعلق چونکہ دوسرے افراد سے ہوتا ہے۔ اس لئے بسا اوقات سادی شخص اپنے اس رجحان کو طرح طرح کے نقاب ڈال کر پیش کرتا ہے

بہرحال سادی شخص کی تمام تر کاوشیں اسی لئے ہوتی ہیں کہ اس کی سادیت کا نشانہ بننے والا آدمی زیادہ سے زیادہ اسی پر تکیہ کرے۔ اس کے اشاروں پر ناچے۔ اپنے تمام اختیارات اس کے سپرد کر دے۔

زیادہ شدید سادیت کی صورت میں مذکورہ شخص دوسرے کو محروم کرنا چاہتا ہے اسے تکلیف پہنچاتا ہے یا تکلیف میں دیکھنے کی خواہش کرتا ہے۔ اس سادیت کو چھپانے کے لئے وہ خود کو بیحد نیک دل ظاہر کرتا ہے اگر وہ دوسروں کے اختیارات سلب کرتا ہے تو اس کا رویہ کچھ یوں ہوتا ہے۔

"میں ہوں ہی اتنا اچھا کہ تم پر لازم ہے کہ تم میرے محکوم بن جاؤ" یا "میں نے تمہارے لئے اتنا کچھ کیا۔ اب میرا حق ہے کہ تم سے جو چاہوں لے لوں"۔ بعض اوقات سادیت کا جواز اس طرح اختراع کیا جاتا ہے۔

"مجھے یقین ہے کہ تم مجھے تکلیف پہنچاؤ گے۔ لہذا اس سے پہلے کہ تم اس نوعیت کا اقدام لو میں خود تمہیں تکلیف پہنچا دیتا ہوں"۔

سادیت اور خود اذیتی دونوں رجحانات رکھنے والی شخصیتیں بعض افراد کے رحم و کرم پر ہوتی

ہیں جو شخص جسے ضرورت یہ ہے کہ اسے اذیت پہنچتی رہے کسی طاقت کا محتاج ہوتا ہے جو اسے اذیت پہنچا سکے لیکن وہ شخص بھی محتاج ہے جس کی ضرورت دوسروں کو تکلیف پہنچانا ہوتا ہے وہ جس شخص کو تکلیف پہنچاتا ہے۔ اس کی اشد ضرورت محسوس کرتا ہے اور اس کے بغیر چین سے نہیں رہ سکتا۔ مثلاً ایسا شوہر جو بات بے بات اپنی بیوی کو ذہنی اذیت پہنچاتا ہے اور جسمانی تشدد سے بھی باز نہیں رہتا بیوی سے بار بار گھر چھوڑنے کو کہتا ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ وہ واقعی اپنی بیوی سے علیحدہ ہو جانا چاہتا ہے لیکن اگر بیوی کسی دن واقعی اسے چھوڑ کر چلی جائے تو وہ بے چارہ بے چین ہو جاتا ہے ہاتھ پیر جوڑ کر واپس بلا لیتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ اس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ بیشتر صورتوں میں بیوی کی واپسی کے بعد خود اذیتی اور سادیت کا کھیل پھر سے کھیلنا شروع کر دیتا ہے۔

بظاہر نارمل لوگوں کے رشتے ناتوں میں ہمیں بے شمار ایسی مثالیں ملیں گی جہاں تعلق کی بنیاد محض خود اذیتی اور سادیت ہوتی ہے ایسے افراد جو ایک دوسرے سے نہ ٹوٹنے والے بندھنوں سے وابستہ ہیں۔ کیا واقعی ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں؟ ایک دوسرے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے؟ ہاں یہ تو سچ ہے کہ خود اذیتی سادیت کی ضروریات اتنی شدید ہو جاتی ہیں کہ اس کی تسکین مہیا کرنے والے افراد کے بغیر زندگی ناممکن ہو سکتی ہے وہ لوگ جو ایسے اعصابی خلل میں مبتلا ہوتے ہیں وہ ہمیشہ دوسروں کے رحم و کرم پر جیتے ہیں۔ دوسروں کا وجود ان کے لئے بے حد ضروری ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس کے خاندان کے افراد ہوں۔ دوست احباب ہوں یا راہ چلتے گداگر۔ انہیں ہر دم کسی ایسے وجود کی ضرورت رہتی ہے جو ان کی خود اذیتی اور سادیت کے رجحانات کی تسکین کرے۔ انہیں وہ رشوتیں دیتے ہیں۔ بعض دفعہ ان کی خوشامد سے بھی نہیں چوکتے۔ غرض کسی نہ کسی طرح وہ ایسے لوگوں کو خود سے وابستہ رکھنا چاہتے ہیں جنہیں وہ وقتاً فوقتاً استعمال کر سکیں۔

بچے اور والدین کے تعلقات کے ارد گرد تقدیس کے ہالے کو الگ کر کے اگر خالص نفسیاتی اور سائنٹیفک نظر سے دیکھا جائے تو بیشتر رشتوں میں خود اذیتی اور سادیت کا مرکب بہت واضح طور پر نظر آئے گا یقیناً تمام ماں باپ اپنے بچوں سے سادی تعلقات نہیں رکھتے لیکن

اکثر اور خصوصیت کے ساتھ ایسے گھرانوں میں جہاں اولاد کی فرمانبرداری اور سعادت مندی گھرانے کی وضع داری کی علامت قرار دی جاتی ہے۔ والدین اور اولاد کے درمیان سادیت اور خود اذیتی کے رشتے قائم ہوتے ہیں۔ اسی رویے نے "کھلاؤ سونے کا نوالہ لیکن دیکھو شیر کی نظر سے" قسم کی ضرب الامثال کو جنم دیا ہے۔ یہ اور ایسے ہی کتنے مقولے روزمرہ کی زندگی میں اس طور رچ بس گئے ہیں کہ بچہ انہیں سنتے سنتے بڑا ہوتا ہے اور یہ اس کی اپنی نفسیات میں سرائیت کر جاتے ہیں۔ ایسے والدین کا سلوک بچوں کے ساتھ رحم دل آقا کا سا ہوتا ہے۔ فرمانبرداری اور اطاعت شعاری کا صلہ پیار محبت اور انعام سے دیا جاتا ہے لیکن بچہ کو ہرگز اپنی انفرادی رغبتوں کے بھرپور اظہار کی اجازت نہیں دی جاتی۔ تمام تر کوششیں بچے کو تابع اور معمول بنانے کی ہوتی ہیں۔ جب کہ ان کوششوں کو فطری محبت کا نام دیا جاتا ہے۔ والدین مسلسل بچے کے علیحدہ وجود کی نفی کرتے ہیں۔ اسے زندگی کے گوناگوں اور بیشتر قطعی بےضرر تجربوں سے دور رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بالغ ہونے کے بعد بھی اس کے دوستوں کے انتخاب، لباس کی وضع اور تراش خراش حتیٰ کہ کھانے پینے کی عادتوں میں بھی دخل رکھتے ہیں۔ بعض وضع دار گھرانوں میں اس بات کی بھی ہمت افزائی کی جاتی ہے کہ والدین کے سامنے اولاد اپنا مصنوعی روپ پیش کرے۔ مثلاً اگر لڑکا سگریٹ پیتا ہے تو اس کی توقع رکھی جاتی ہے کہ وہ ماں باپ کے سامنے سگریٹ نہیں پیئے گا۔ اس بات کا ذکر فخر سے کیا جاتا ہے کہ لڑکا چھپ کر سگریٹ پیتا ہے یا پان کھاتا ہے۔

اس طرح والدین اور اولاد کے درمیان جو فطری اور بے ساختہ پیار اور بے تکلفی کا رشتہ ہوتا ہے اسے قطعی مسخ کر دیا جاتا ہے اس رشتے میں جو قوتیں کارگر ہوتی ہیں ان کا مقصد بچے کی جذباتی بلوغت کو روکنا ہوتا ہے۔ ایسا بچہ جب بڑا ہوتا ہے تو وہ محبت سے خائف رہتا ہے اس کے لاشعور میں محبت پابندیوں اور قدغنوں کا دوسرا نام ہے اسے بقیہ زندگی یہ خطرہ محسوس ہوتا رہتا ہے کہ کسی بھی شخص کی محبت اسے اسیر بنا ڈالے گی اور وہ ایک بار پھر اپنی آزادی اور انفرادی اختیارات سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آدمی کی نفسیات میں خود اذیتی کا رجحان کیونکر ممکن ہے جبکہ ہم اپنی پوری بحث کی بنیاد ہی اس موقف پر رکھتے ہیں کہ عام حالات میں عام آدمی کی نفسی کاوشوں

کا مقصد حصول مسرت اور اپنے وجود کی بقا و فلاح ہے۔ بہرحال خود اذیتی کی طلب ایک مسلم نفسیاتی کیفیت ہے یہ ایک تسلیم شدہ ذہنی کجروی ہے۔ ذہنی مریض بعض اوقات جنسی خود اذیتی میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جنسی نوعیت کی خود اذیتی کا اصل مقصد خود کو تکلیف پہنچانا نہیں بلکہ مریض اذیت سے پیدا ہونے والے ہیجان سے تسکین حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یعنی مقصد بہرحال حصول تسکین ہے۔ غیر جنسی نوعیت کی خود اذیتی کا مقصد بھی تسکین ہی ہوتا ہے۔

بعض ماہرین نفسیات نے خود اذیتی کو بھی آدمی کی جبلت قرار دیا۔ فرائڈ کی ابتدائی تحریروں میں یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ اخلاقی سادیت اور خود اذیتی کی جڑیں دراصل جنسی کجروی میں ہوتی ہیں۔ فرائیڈ نے نفسیات کے مسائل سمجھنے کے لئے بچوں کی حرکات و سکنات کا بنظرِ غائر مشاہدہ کیا تھا اس کے نظریہ کی بنیاد بھی بچوں کی ایسی جنسی حرکات پر ہے جو تقریباً تمام بچے کبھی کبھی کرتے ہیں اور جنہیں بالغ آدمی میں جنسی کجروی کہا جا سکتا ہے

اس مشاہدے کے بعد فرائیڈ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایذا رسانی اور خود اذیتی جنسی جبلت کے ایسے مظاہر ہیں جو زمانۂ بلوغت میں نظر آتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر بچہ بڑھوت کے دوران اس جنسی کجروی سے چھٹکارا نہ پا سکے تو بعد میں یہی کجروی غیر جنسی نوعیت کی ہو جاتی ہے اور آدمی کے سماجی رشتوں ناتوں میں سادیت اور خود اذیتی کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس طرح اس نے جنسی کجروی کو سادیت اور خود اذیتی کی بنیاد تصور کیا تھا لیکن خود فرائیڈ کی بعد کی تحریروں سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اسے اخلاقی سادیت اور خود اذیتی کی اہمیت کا احساس ہو گیا تھا۔ اسے اس بات کا بھی اندازہ ہو گیا تھا کہ سادیت اور خود اذیتی دونوں کا اصل مقصد جسمانی نہیں بلکہ روحانی تکلیف پہنچانا یا اس تکلیف میں خود مبتلا ہونا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ جنسی خود اذیتی یا سادیت بذات خود ذہنی کجروی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خود فرائیڈ کو احساس ہو گیا تھا کہ جنسی کجروی کا تعلق محض جنس سے نہیں بلکہ جنس سے ماوراء ہے۔ اسی لئے بعد میں فرائیڈ نے ایک دوسرا نظریہ پیش کیا یہ دوسرا نظریہ اس مفروضے پر مبنی تھا کہ آدمی میں تخریب کی طبیعی جبلت موجود ہے اس کو وہ جبلت مرگ کا نام دیتا ہے۔

فرائیڈ کا خیال تھا کہ جنسی عمل میں جو تھوڑا سا تکلیف دینے اور تکلیف پہنچانے کا عنصر شامل ہے

یہ وہی جبلت مرگ ہے جس کے دو رخ سادیت اور خود اذیتی کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ اس کے نظریہ کے مطابق جب جبلت مرگ (DEATH INSTINCT) تھوڑی سی سادیت تھوڑی سی خود اذیتی کی شکل میں جنسی جبلت کے ساتھ مل جاتی ہے تو بے ضرر ہو جاتی ہے اگر ایسا نہ ہو سکے۔ یعنی جنسی عمل کا مقصد محض حصول نشاط اور لذت ہو تو جبلت مرگ کھل کھیلتی ہے اور آدمی یا تو خود اذیتی میں مبتلا ہو جاتا ہے یا دوسروں کو اذیت پہنچاتا ہے۔

اس طرح فرائیڈ ایک انتہائی قنوطی نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ عام طور پر آدمیوں کے پرمسرت جنسی تعلقات میں سادیت ہوتی ہے نہ خود اذیتی پرمسرت جنسی تعلقات تو برابری اور پیار کے جذبات پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس صورت میں فرائیڈ کے نظریے کے مطابق آدمی کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں کہ یا تو وہ اپنی تخریب کرے۔ یا دوسروں کو اذیت پہنچاتا رہے۔ یہ ایسا نظریہ ہے کہ مقسوم آدم ہی تاریک نظر آتا ہے۔

فرائیڈ کے بعد الفریڈ ایڈلر نے خود اذیتی اور سادیت کے مسئلے کو اپنا موضوع بناتا ہے۔ الفریڈ ایڈلر کا طرز فکر یوں تو فرائیڈ کی طرز فکر کا بالکل الٹ ہے یعنی اس نے جنسی تشدد کی بجائے غیر جنسی تشدد، اخلاقی خود اذیتی اور سادیت کو اپنے نظریے میں مرکزی مقام دیا ہے لیکن ایڈلر نے اپنا سارا نظریہ تشدد اور خود اذیتی کی معذرت بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ احساس کمتری اور نا طاقتی سے آدمی خود اذیتی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور جب اس میں طاقت ور بننے کی خواہش ابھرتی ہے تو اس میں سادیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق سادیت اور خود اذیتی دونوں ہی انسانی نفسیات کے اہم اور کار آمد جزو ہیں بلکہ وہ تو سادیت کو صرف "طاقت کی خواہش" اور خود اذیتی کو "احساس کمتری" کا نام دیتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ دونوں رجحانات کی تسکین ہونا چاہیئے۔

اس قسم کی غلطیاں اکثر ہوتی ہیں کہ انسان سے تعلق رکھنے والے موضوعات کا مطالعہ "خالص اور سائنٹیفک مطالعے" کا نام دے کر غیر انسانی طرز پر کیا گیا ہے۔ نفسیات ہو، عمرانیات ہو یا تاریخ تو تمام موضوعات انسانی وجود سے متعلق ہیں انسانی وجود اور اس وجود کے مقصد سے علیحدہ کر کے انہیں فزکس یا کیمسٹری کی طرح نہیں سمجھا جا سکتا نہ ہی اخلاقیات سے قطع نظر ان کے ریاضی کے فارمولے بنائے جا سکتے ہیں۔ حتیٰ کہ خالص طبیعی علوم مثلاً فزکس یا کیمسٹری کے علوم کا فروغ بھی انسانی

ضروریات کو بھی مدنظر رکھتے ہوئے کیا جاتا ہے۔ جب انسانی جذبات کو وجود کی اکائی سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی جائے تو نتیجہ ہمیں میکاولی کی کتاب "شہزادہ" کی صورت میں ملتا ہے جس میں طاقت کی طلب اور طاقت کو قائم رکھنے کی اندھی جدوجہد نظر آتی ہے۔ یہ کتاب ہمیں ایسی تاریک دنیا میں لے جاتی ہے جہاں ہر طرف غیر انسانی پر تشدد قوتیں ہمہ وقت باہم برسر پیکار رہتی ہیں اور جہاں مسرت امید اور زندگی کی سرخوشی کا ذرا سا شائبہ تک نہیں۔ یقیناً اس قسم کی دنیا اس دنیا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی جو حقیقی ہے جس میں ہم زندہ ہیں اور سانس لیتے ہیں اور جس میں نشاط و سرخوشی، محبت اور اخوت کے بے پایاں امکانات موجود ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ الفریڈ ایڈلر کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے ایڈلر کے قنوطی نظریے کی پرجوش تردید کی ہے۔ اس تردید کی وجہ یہ نہیں کہ اس سے دوسرے ماہرین نفسیات کو مایوسی ہوئی اور اس مایوسی سے بچنے کے لئے انہوں نے ایڈلر کے نظریے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ ذی روح جس نے مسرت اور پیار کے احساس کا تجزیہ کیا ہے، یہ جانتا ہے کہ آدمی کا مقسوم محض ایذا رسانی اور خود اذیتی نہیں ہے کسی بھی دور میں آدمی کا مکمل وجود محض جمع اور نفی کا سوال نہیں ہوتا۔ دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ اگر کاغذ پر یہ ہندسے یوں ہی لکھ دیئے جائیں تو ہم اور کوئی سوال نہیں اٹھائیں گے، مثلاً ہم یہ نہیں کہیں گے کہ دو کے بعد دو نہیں ہونا چاہیئے تھا تاکہ جواب چار نہ آتا بلکہ کوئی اور ہندسہ ہوتا۔ اس کے برعکس جب آدمی کے نفسیات کا تجزیہ کیا جاتا ہے اور ہمیں اس میں خود اذیتی اور ایذا رسانی کے رجحانات نظر آتے ہیں جن کے اسباب کی ہم بخوبی نشاندہی کر سکتے ہیں تو ہم بے ساختہ کہتے ہیں کہ ان حالات کو بدلنا چاہیئے جو یہ کرب انگیز رجحانات پیدا کرتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے ہم جوتے سے اس کیل کو نکال پھینکتے ہیں جس نے پیر میں زخم ڈال دیا۔ یہ حقیقت ہے کہ کسی بھی عام نفسیاتی لحاظ سے صحت مند آدمی میں جرأت بھی ہوتی ہے اور امید بھی، اسے لاشعوری طور پر اپنی قوت عمل کا احساس ہوتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ بڑی حد تک اپنے مستقبل کے حالات کا رخ خود متعین کر سکتا ہے۔ اس بڑی طویل و عریض دنیا کا سب سے زیادہ فعال اور باعمل جزو خود آدمی ہے۔

ایڈلر کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے اس بات کو آگے بڑھایا ہے ویلہیم ریخ کارن ہارنی اور ایرک فرام اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ فرائیڈ اور ایڈلر کے نظریات جزوی طور پر غلط ہیں۔ نہ تو خود اذیتی اور سادیت جنسی کجروی کا نتیجہ ہیں۔ نہ ہی یہ ایسے رجحانات ہیں جو آدمی کی نفسیاتی نشوونما کے لیے لازمی ہیں۔ فرام کا خیال ہے کہ بلوغت کے بعد جنسی کجروی دراصل اخلاقی سادیت اور خود اذیتی کا نتیجہ ہوتی ہے نہ کہ اس کی وجہ۔ جنسی کجروی کے مرض کی اصل جڑ نفسیاتی خلل میں ہے اور اس نفسیاتی خلل کے اسباب دریافت کرنے کے لیے ان حالات کا جائزہ لینا ضروری ہے جنہوں نے اسی آدمی کی نفسیات میں یہ مہلک اور مضر تحریکیں پیدا کیں جب ہم مزید تفتیش کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دونوں مذکورہ رجحانات آدمی میں احساسِ تنہائی اور احساسِ بے چارگی سے بچنے کی نفسیاتی کاوشوں کا ردِّ عمل ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ جو سادیت اور خود اذیتی کا شکار ہوتے ہیں۔ دراصل بہت خوفزدہ ہوتے ہیں وہ خود کو بھری دنیا میں تنہا پاتے ہیں اور چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا جس سے ان کے ابتدائی بندھن منقطع ہو چکے ہیں۔ انہیں ایک ناقابل تسخیر اور ان کی مخالفت کرنے والی طاقت لگتی ہے جس کے مقابلے میں وہ خود انتہائی کمزور اور حقیر ہیں۔ اسی احساس بے چارگی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے وہ اپنی ننھی سی ذات کو یکسر فراموش کر دینا چاہتے ہیں۔ اس کوشش میں فرد ایک قوت کو شناخت کر کے خود کو اس میں ضم کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ بے چارگی کے احساس سے فرد کو ناقابل برداشت اذیت پہنچتی ہے خود کو مزید اذیت پہنچا کر وہ اضطراری طور پر اپنی اذیت کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کی مضطرب لاشعوری قوتیں اسے بتاتی ہیں کہ اذیت اگر بہت شدید ہو جائے تو اس کا احساس بھی زائل ہو جائے گا۔

بقول شاعر ؎

درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

اس طرح ناقابل تسخیر قوت کے بالمقابل ذراسی انسانی ذات اپنے وجود کے اثبات پر جو اصرار کرتی رہتی ہے وہ ختم ہو سکتا ہے یہ داخلی کشمکش ختم ہو جائے تو پھر خود فراموشی ممکن ہو جاتی ہے۔ بہت زیادہ شراب پی کر نشے میں غرق ہونا بھی خود فراموشی کی کوشش ہے

بعض لوگ اپنے آپ کو مٹا ڈالنے کی خواہش میں پوشیدہ طور پر اپنی موت کے خواب دیکھتے رہتے ہیں ان کی نوعیت واہمہ خود اذیتی اور نفیٔ وجود کے اس رجحان کی تسکین کرتی ہے۔

یہ داخلی کش مکش فسطائیت کے لئے ممد اور معاون ثابت ہوتی ہے ۔ ایسا فرد جو پہلے ہی اپنی منفرد ذات کے اثبات پر قادر نہ ہو جسے اپنے اختیارات کو خود تسلیم کرنے کے لئے کرب انگیز ذہنی کش مکش سے گذرنا پڑتا ہو بہت آسانی سے یہ اختیارات ختم کر کے بظاہر سکھ کا سانس لے سکتا ہے۔ فسطائی لیڈر اس کے نزدیک وہ اٹل اور لافانی قوت بن جاتا ہے جس میں وہ اپنا وجود ضم کر دینے کی خواہش رکھتا ہے اسے یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس کی طرح کروڑوں افراد نے اپنے اختیارات اس لیڈر کو سونپ دیئے ہیں گویا لیڈر جملہ اجتماعی اختیارات کا امین بن چکا ہے پس تو وہ بھی کروڑوں کے اجتماع میں پورا شامل ہو جائے اور انفرادی اختیارات سے چھٹکارا حاصل کرلے۔

یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ ہم اجتماع میں شمولیت کے معنی کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ فرد کیلئے ذاتی سمجھ بوجھ کے ساتھ اور باشعور سوچ بچار کے بعد کروڑوں انسانوں سے یک جہتی اور جذبہ اخوت محسوس کرنا الگ چیز ہے اور عالم اضطراب میں بھیڑ میں گم ہو جانے کی خواہش کرنا بالکل دوسری نوعیت کی بات ہے اولیں جذبے کی بنیاد خود انفرادی ذات کا بھرپور اثبات ہے۔ یہ جذبہ اتحاد پیار سے پھوٹتا ہے اور فرد ہمہ وقت اپنے اختیارات کا استعمال کرتا ہے جبکہ آخر الذکر خواہش کی پشت پر صرف خوف اور اضطراب ہے۔ یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ اس طرح اجتماع میں خود کو کھو دینا فرد کی احساسِ بیچارگی اور تنہائی کا مداوا بھی نہیں۔ وجود سے چھٹکارا پانا قطعی ناممکن ہے یہ تو ہو سکتا ہے کہ کچھ عرصے کے لئے احساس تنہائی و بے چارگی دب جائے لیکن اندرون ذات یہ دبائے ہوئے احساسات مزید تخریبی تحریکیں پیدا کرتے ہیں۔

فسطائیت بھی کسی قوم کے نفسیاتی مسائل کا حل نہیں۔ صرف قومی اعصابی خلل کا مظہر ہے یہ اس اخلاقی خود اذیتی اور سادیت کی سیاسی شکل ہے جس نے مذکورہ قوم کے افراد کو طاقت پرست بنا دیا ہے۔

پاکستانی قوم نے اپنی مختصر سی تاریخ میں بار بار یہ ثابت کیا ہے کہ ہم طاقت پرست ہیں۔

فوجی آمر ایوب خاں کی پاکستانی قوم کے نفسیاتی مزاج کے ساتھ غیر معمولی مناسبت تھی۔

۱۹۵۸ء میں پہلے مارشل لاء کے نفاذ کے ابتدائی دور میں ایوب خاں پاکستانی خواص و عوام میں اس درجہ مقبول تھے کہ اس کی مثال شاذ ہی ملے گی۔ یہ ایسی حقیقت ہے جسے جھٹلانا انتہائی درجے کی خود فریبی ہوگی۔ ایک بہت ہی قلیل تعداد کے مخالفین کے سوا شہری آبادی کی اکثریت فوجی حکومت کے قیام پر جشن منا رہی تھی۔ انہیں نہ اپنے جمہوری اختیارات چھن جانے کا غم تھا نہ معمولی شہری حقوق سے بھی محروم کیے جانے کا افسوس۔ فوجی حکومت طاقت ور حکومت تھی اور ہر شخص اس حکومت کے قیام پر شاداں و فرحاں نظر آ رہا تھا۔

یہ حکومت ایک "طلسمی مددگار" کی طرح آئی تھی اس زمانے میں ان گنت بار یہ جملہ سننے میں آتا تھا۔ "بس اب سب کچھ ٹھیک ہو جائے گا۔"

اس خوش و خرم پر امید جشن مناتے ہوئے اجتماع میں سے، ہم پھر ایک فرد کے احساسات کا تجزیہ کرتے ہیں۔ فرض کیجیے وہ مڈل کلاس سے تعلق رکھتا ہے اسکول میں پڑھاتا ہے کلرک ہے یا معمولی دکاندار۔ اس کا نام ہم زید رکھتے ہیں۔

زید کے دماغ میں فوجی حکومت کا مطلب کیا تھا ---؟

رائفلیں، بندوقیں، ٹینک، تنومند نوجوانوں کی مارچ کرتی ہوئی پلٹنیں۔ صاف ستھری کلف سے اکڑی ہوئی وردیاں۔ ایک ساتھ سلوٹ کے لئے اٹھتے ہوئے ہاتھ۔ فوجی افسروں کے آرڈر جن کی بے چوں و چرا فوری تعمیل ہو رہی تھی۔ سڑک پر فوجی بوٹوں کی یکساں، سنجیدہ آواز طاقت --- طاقت --- بے پناہ طاقت۔ ایسی طاقت جو اٹل تھی جو کم از کم زید کے لئے قطعی ناقابل تسخیر تھی۔

ہمارا زید اپنے لرزتے ہوئے تشنہ و گرسنہ ادھورے سویلین وجود کے ساتھ فوراً سربسجود ہو گیا۔ آج وہ طاقت کے روبرو تھا۔ اس کے نزدیک فوجی حکومت سب سے بڑی طاقت تھی وہ فوراً اپنے وجود کو اس بڑی طاقت میں ضم کر دینا چاہتا تھا۔ اس کے لئے فوجی بوٹوں تلے پس جانا ہی سب سے بڑی معراج تھی اس کے دماغ میں خدا کا جو مبہم سا خاکہ تھا وہ انسانی شکل میں نمودار ہو گیا تھا۔ سو اس نے کہا۔

"ایوب خاں فرشتۂ رحمت بن کر قوم کو بچانے آئے ہیں"۔

قومی نفسیات کی یہ حالت تھی کہ ایوب خاں کا جسم - یعنی ان کا لمبا چوڑا ، بھاری بھرکم اور سرخ و سفید ہونا بھی ان کے برتر انسان ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا تھا پنڈت نہرو کے انتقال کے بعد جب شاستری ہندوستان کے پرائم منسٹر بنے تو ان کا دبلا پتلا اور منحنی جسم اکثر ایوب خاں کے جثہ کے مقابلے میں طنز کا نشانہ بنتا تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح بنگال میں فوجی کارروائی کے زمانے میں بنگالیوں کا سانولا اور دبلا پتلا ہونا ان کے کمتر ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ گویا ان کی جسمانی ساخت اس بات کا جواز تھی کہ انہیں کچل دیا جائے (اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہمارے پڑوسی ملک ہندوستان میں انسانیت کا آورشی سماجی شعور ہم سے بالیدہ تر ہے کہ وہاں دبلا پتلا بدن اور چھوٹا قد شاستری کے وزیر اعظم بننے میں مانع نہیں ہوا!)

رفتہ رفتہ مارشل لا کے کئی ضابطے ملک میں باقاعدہ قوانین کی حیثیت سے نافذ کر دیے گئے منفرق حلقوں سے ان کے خلاف آوازیں اٹھائی جانے لگیں۔ مثال کے طور پر یونیورسٹی آرڈیننس کے خلاف طلبا نے مظاہرہ کیا۔ پریس آرڈی ننس کے خلاف بعض محدود حلقوں میں غم و غصے کے جذبات پیدا ہوئے لیکن عام آدمی کے نزدیک یہ قوانین قومی فلاح و بہبود کے عین مطابق تھے (عام آدمی اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ سیاست یا سیاسی فلسفے کے نظریات سے دلچسپی لینا اس کے طالب علم بیٹے کے لئے درست نہیں تھا۔ وہ اس بات کا خواہاں تھا کہ ان کا بیٹا اپنی تمام تر کاوشیں اس ڈگری کے حصول کیلئے وقف کر دے جو اسے جلد سے جلد خود کفیل بنا سکتی ہے۔ حکومت کے خلاف سوچنا اس کے بیٹے کی اقتصادی ترقی کی راہیں مسدود کر سکتا تھا۔ اسی لئے عام والدین اس بات کے حق میں تھے کہ ایسا ماحول ہی پیدا نہ ہونے دیا جائے جہاں سیاسی سوچ پیدا ہو سکتی ہے۔ اس طرح والدین مطلق العنانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر رہے تھے کہ اس کی اولاد کی ذات کے صرف ایک پہلو کی نشو و نما ہونی چاہیے جو اسے اقتصادی ترقی میں مدد دے سکے (عین ممکن ہے کہ ایسے والدین اپنی کوشش میں بہت حد تک کامیاب رہے ہوں)

مرہا پریس تو اکثریت کو پریس پر پابندی سے یک گونہ تسکین ہوتی تھی۔

آزاد پریس لوگوں کے سامنے مختلف نظریات اور ایسی خبریں پیش کرتا تھا جن سے وہ ایک تصویر کے کئی رخ دیکھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں جونہی پریس پر پابندی لگی انہوں نے فوراً خود کو یقین دلایا کہ دراصل اخبارات عوام میں بدنظمی پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے لہٰذا یہ بہت اچھا ہوا کہ اب انہیں من مانی کرنے کی اجازت نہیں ملے گی بلکہ رفتہ رفتہ وہ اخبارات کو ہی سرے سے غیر ضروری سمجھنے لگے۔

ایوب خاں کی حکومت کا سب سے بڑا وصف اس حکومت کا "استحکام" سمجھا جاتا تھا۔ یہ استحکام حکومت کی طاقت کے اٹل ہونے کا سب سے بڑا ثبوت تھا۔ لوگ بار بار اس بات پر خوشی کا اظہار کرتے تھے کہ بالآخر پاکستان میں ایک "مستحکم حکومت قائم ہو گئی ہے۔ شاید ہی اس زمانے میں کسی نے یہ سوال اٹھایا ہو کہ یہ استحکام آخر ہے کس چیز کا - کیا یہ ایسی قدروں کا استحکام ہے جو قوم کی اخلاقی، تہذیبی اور معاشی ترقی کے لئے ممد و معاون ثابت ہوں گی - ! یا یہ صرف آمریت کا استحکام ہے؛

معاشی ترقی کا ذکر اکثر و بیشتر کیا جاتا تھا لیکن ملکی معیشت کو قوم کی مجموعی معاشرتی ترقی سے کاٹ کر نہیں دیکھا جا سکتا۔

بالکل جس طرح فرد میں بھوک اور پیاس کی جبلتوں کے ساتھ ساتھ محبت کرنے، پسند کئے جانے اور اپنے اختیارات استعمال کرنے کی فطری طلب موجود ہوتی ہے۔ صرف بھوک اور پیاس کی جبلتوں کی تسکین کر کے ہم آدمی کو طبیعی لحاظ سے زندہ تو رکھ سکتے ہیں مگر اس زندگی کو انسانی زندگی نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اس کی نفسیاتی ضرورتیں تشنۂ تکمیل رہ جائیں گی۔ یہی کیفیت پاکستانی قوم کی تھی جس کے افراد کی جملہ نفسیاتی ضرورتیں نظر انداز کر دی گئی تھیں۔

لیکن تقسیم کے بعد پاکستانی قوم ایک دھچکے سے دوچار ہوئی تھی۔ بیشتر شہری آبادی کو آزادی کا یقین دلایا گیا تھا جبکہ انفرادی اختیارات کسی کو نہ مل سکے تھے۔ اس کیفیت سے ہر فرد جو خلا محسوس کر رہا تھا وہ اس کے لئے کرب انگیز تھا اس خلا نے فرد کی نفسیات میں ایسی خود اذیتی کا رجحان پیدا کر دیا تھا کہ نفسیاتی ضرورتوں کی نفی سے اسے بڑی حد تک تسکین ہوتی۔

۱۹۵۸ء سے لے کر ۱۹۶۵ء تک کا عرصہ اسی "استحکام" سے گزرا۔
احتجاج کی اکا دکا آوازوں کو چھوڑ کر پورے ملک میں مکمل سناٹا تھا۔ پاکستانی قوم آمریت سے سمجھوتہ کر چکی تھی۔ یہ سمجھوتہ اس حد تک پختہ ہو چکا تھا کہ لوگ فوجی حکومت سے پیدا ہونیوالی ابتدائی سنسنی کی حدیں پار کر چکے تھے۔ آمریت ان کی نفسیات میں اب رچنے بسنے لگی تھی۔ شہری آبادی سرعت کے ساتھ اپنے آپ کو آمری نظام کے سانچے میں ڈھالنے میں مصروف تھی۔ حکومت کی طاقت اٹل تھی اور روز افزوں ترقی کر رہی تھی۔ فرد کی نجات اسی میں تھی کہ وہ خود کو اسی طاقت کا ایک جزو بنالے۔

۱۹۶۵ء میں ہندوستان سے پاکستان کی جنگ پاکستانی نفسیات کے لئے بے حد اہم ثابت ہوئی۔ عام پاکستانی کو اس بات کا بالکل علم نہیں تھا کہ یہ جنگ کیوں اور کیسے شروع ہوئی۔ اسے صرف اتنا بتایا گیا کہ "ایک پڑوسی دشمن ملک نے اچانک ہم پر حملہ کر دیا ہے"

ابلاغ عامہ کے تمام ادارے تندہی سے حرکت میں آگئے۔

پورے ملک میں شدید جوش و خروش کا ماحول بن گیا۔ حکومت کی جانب سے وہ تمام تدابیر کی گئیں جو قوم کو نفسیاتی طور پر جنگ سے ہم آہنگ کر دیں ظاہر ہے کہ ایسا ہر ملک میں ہوتا ہے جنگ کے ہنگامی حالات اس بات کے متقاضی بھی ہوتے ہیں۔ سو پاکستانی حکومت نے کوئی انوکھی یا دوسرے ممالک کی حکومتوں سے زیادہ قابل مذمت بات نہیں کی۔

بہرحال ہندوستان سے جنگ ہوئی اور قوم کا عام آدمی اپنے تصور میں فوج کے ساتھ محاذ پر دشمن کے مقابلے میں ڈٹ گیا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس زمانے میں جنگی ترانوں میں وطن کی سرزمین کو دشمن سے بچانے کے ساتھ ساتھ دوسرے جذبات کا برملا اظہار ملتا ہے۔ مثلاً اسلاف کی یادگاروں کو غیروں کے قبضے سے چھڑانا۔ پرانے بدلے لینا۔ ماضی کے شاندار فتوحات کی یاد تازہ کر دینا۔ وغیرہ

عام پاکستانی کے لئے اس کی فوج اٹل اور ناقابل تسخیر قوت تھی وہ اپنی ذات کو ہر لمحہ اس قوت سے منسلک رکھنا چاہتا تھا اور اس فوج کی فتح کی شان و شوکت سے خود بھی حظ اٹھانے کی توقع رکھتا تھا۔ لیکن جنگ کے دوران اس کے سمند شوق کو جو تازیانے لگے تھے۔ اور

فتح و نصرت کی شان و شوکت سے لطف اندوز ہونے کا اشتیاق اس میں پیدا ہوا تھا اس کی تسکین نہ ہو سکی جنگ بندی بھی ہو گئی بلکہ دیکھتے ہی دیکھتے ہی ایوب خاں تاشقند میں دبلے پتلے شاستری کیساتھ ایک معاہدے پر دستخط بھی کر آئے۔ کہاں ہیں عظمت رفتہ کی یادگاریں ۔ فتح و نصرت کی شان و شوکت ۔ پسپا ہو کر سجدے میں گرے ہوئے دشمن ۔۔۔؟ حتیٰ کہ کشمیر تک نہیں مل سکا تھا۔

پاکستانی قوم ہکا بکا یہ تماشا دیکھ رہی تھی۔ کچھ عرصے تک تو قطعی بے یقینی کا عالم رہا۔ جب بالآخر حقیقت کو تسلیم کرنا ہی پڑا تو عام پاکستانی نے افسوس سے ہاتھ مل کر کہا "چپہ چپہ ۔۔۔ کھودا پہاڑ اور نکلا چوہا"۔

تھوڑے عرصے پاکستانی قوم کی بے چینی اور اضطراب کا وہ عالم تھا۔ جس طرح منشیات کے عادی کو مارفیا کا انجکشن نہ لگ سکے اور وہ بلبلا پھرے اور یہ سچ بھی تھا کہ قوم کو "اٹل طاقت" کے مارفیا کے انجکشن کی عادت ہو چکی تھی۔ سات برس کے بعد پہلی مرتبہ یہ انجکشن اپنا اثر کھو بیٹھا تھا۔ تمام قومی جوش و ولولہ قومی کھسیاہٹ میں تبدیل ہو گیا تھا۔ معاہدہ تاشقند کے فوراً بعد ایک ادبی مجلے "فنون" میں انتظار حسین کا افسانہ "چوہا" چھپا تھا جو اس کھسیاہٹ کی عکاسی کرتا ہے۔ یہ علامتی افسانہ ہے۔ کہانی اس طرح تھی کہ دوران جنگ ایک صاحب نے اسے اپنے مکان کے سامنے خندق کھودی تھی جو حفاظتی اقدامات کے تحت جگہ جگہ کھودی جا رہی تھیں۔ جنگ بندی کے بعد لوگوں نے خندقوں کو پاٹ دیا مگر ان صاحب نے خندق کھدی چھوڑ دی۔ معاہدہ تاشقند کی خبر ملنے کے بعد انہوں نے اپنے مکان کے سامنے کھدی ہوئی خندق کو بھرنے کی اجازت دے دی۔ جب لوگوں نے ان سے پوچھا کہ آپ کیوں خندق پاٹ رہے ہیں تو انہوں نے زمین پر تھوک کر کہا "کل رات اس میں سے مرا ہوا چوہا نکلا"۔

اس افسانے میں کھسیاہٹ کے جو تاثرات ملتے ہیں وہ اس زمانے میں پاکستانی قوم کی شدید مایوسی اور غم و غصے کے غماز ہیں۔ لوگ دبے دبے لفظوں میں ایوب خان کو غدار کہنے لگے تھے وہ ایوب خاں کو اس لئے غدار نہیں کہتے تھے کہ انہوں نے کسی اصول سے غداری کی تھی بلکہ ایوب خاں نے جو کہ فوجی آمر تھے عوام کے اس یقین کو متزلزل کر دیا تھا کہ ان کی فوج دنیا کی سب سے اٹل۔ ناقابل تسخیر اور عظیم طاقت ہے

پاکستان میں باشعور طبقے نے جمہوریت کی بحالی کے لئے جو کوششیں کی ہیں ان کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے لیکن اس کھسیاہٹ نے آمریت کے خلاف تحریکوں کو مقبول بنانے میں قابل ذکر کردار ادا کیا۔ رفتہ رفتہ یہی کھسیاہٹ جھنجھلاہٹ میں بدل گئی۔ عام آدمی کا یقین بھی متزلزل ہو گیا کہ فوجی حکومت اٹل اور لاثانی طاقت ہے اس طرح رفتہ رفتہ اس بات کے لئے حالات سازگار ہونے لگے کہ عام پاکستانی آدمی جمہوریت کی بحالی کی مثبت تحریکوں میں جذب ہو جائے۔

بہر حال۔ ایک سرسری جائزہ بھی صاف بتاتا ہے کہ اوسط پاکستانی ایک اٹل اور ناقابل تسخیر قوت کی جستجو کا ہے گاہے کرتا رہتا ہے جس کے ساتھ وہ اپنے وجود کو منسلک کر سکے۔ ایک کے بعد دوسری مایوسی اس طلب کو شدید تر کر سکتی ہے۔ یہ طلب اس کی نفسیات میں خود اذیتی کے رحجان کی غمازی کرتی ہے۔

خود اذیت پرست شخصیت اپنے وجود کی مکمل نفی کر کے ذات سے چھٹکارا پانا چاہتی ہے ایسا تب ہی ممکن ہو سکتا ہے جبکہ وہ کسی عظیم طاقت سے مغلوب ہو جائے اور خود کو اسی طاقت کا ایک حصہ سمجھنے لگے۔ اس طرح وہ اس ذمہ داری سے نجات حاصل کر سکتا ہے جو انفرادی اختیارات کے استعمال سے اس کی ذاتی ذمہ داری ہو گی عظیم طاقت کا حصہ بن جانے پر اسے کوئی فیصلہ خود نہیں کرنا پڑے گا عظیم طاقت اس کی طرف سے خود ہی اہم فیصلے کرے گی۔ اگر وہ ناسازگار حالات میں خود یہ سوچنے پر مجبور ہو جائے کہ کیا اچھا ہے اور کیا برا ہے تو وہ تنک و شبہ کے کرب سے دوچار ہو جائے گا۔ عین ممکن ہے کہ اس کا شعور جس بات کو اچھا سمجھے وہ اس کے فوری ذاتی مفاد کے منافی ہو۔

یہاں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ "ذاتی مفاد" سے اس شخص کا مطلب عام طور پر اس کے سماجی وجود کا مفاد ہوتا ہے۔ ذاتی شعور کے بل پر کئے ہوئے فیصلے کو تسلیم کرنا ذات کی بہتری کے منافی ہو ہی نہیں سکتا۔ بلکہ ذات کی اکائی برقرار رکھنے کا واحد طریقہ یہی ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت کر دی جائے کہ خود اذیتی اور سادیت عموماً ساتھ ساتھ پائی جاتی ہے خود اذیتی میں آدمی بیرون ذات کسی شئے یا شخص کے آگے اپنے آپ کو مغلوب کر لیتا ہے اپنے اختیارات اسے دے دیتا ہے۔ خود کو کمزور بناتا چلا جاتا ہے۔ لیکن موقع ملنے پر ایسا آدمی خواہ

کتنا ہی کمزور کیوں نہ ہو اگر کبھی خود سے زیادہ کمزور پر غالب آسکا تو اسے تکلیف پہنچائے اور کچلے بغیر نہیں رہ سکتا۔ وہ اپنی ذات کو طاقت ور ذات سے تو منسلک رکھتا ہی ہے لیکن گاہے گاہے اس کا رشتہ کمزور تر ذات سے بھی قائم ہو جاتا ہے۔ اس کی شخصیت کا بنیادی خلا دونوں رجحانات کو جنم دیتا ہے۔ یہ خلا اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس بات کی اہلیت پیدا نہیں کرتا کہ اپنے وجود کی بیرونِ ذات پھیلی ہوئی دنیا سے علیحدگی برداشت کر سکے وہ اس بات کی کوشش نہیں کرتا کہ اپنے کام اور اپنی فطری محبت سے دنیا سے رشتہ قائم کرلے بلکہ اس کی تمام تر مساعی یہی ہوتی ہیں کہ یا تو وہ خارج سے مغلوب ہو جائے یا خود اس پر غلبہ پالے۔

دوسروں کو مغلوب کرنے کی اس طلب کو بعض اوقات طاقت ور بننے کی خواہش سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم طاقت ور انسان کی تعریف پر غور کریں۔

عام حالات میں عام آدمی طاقت ور ہی تو ہوتا ہے۔ مناسب غذا ملے تو اس کے بدن کی درست نشوونما ہوتی رہتی ہے۔ مناسب ماحول میسر ہو تو اس کے قوت ادراک، قوت مشاہدہ، قوت ارادی اور قوت عمل پھلتے پھولتے اور ترقی کرتے رہتے ہیں۔ جسمانی محنت یا دوسری نفسیاتی قوتوں کا استعمال کرتے رہنے سے آدمی ذہنی، جسمانی لحاظ سے بالکل چست اور چاق و چوبند رہتا ہے۔ ایسا آدمی طاقت ور ہے وہ جو کام کرنا چاہے بخوبی کر سکتا ہے اگر وہ کسان ہے تو ہل چلا کر زرخیز کھیتی اگا سکتا ہے کاریگر ہے تو صناعی کی مہارت دکھا سکتا ہے۔ مصنف ہے تو کتاب لکھنا اس کے لئے ناممکن نہیں غرض وہ سب کچھ کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔

سادیت پرست آدمی جس طاقت کی خواہش کرتا ہے وہ کام کرنے کی طاقت نہیں۔ وہ تو دوسرے آدمی کو محکوم بنانے کی طاقت چاہتا ہے۔ وہ خود اپنے انفرادی اختیارات سے کام نہیں لینا چاہتا بلکہ صرف دوسرے کے اختیارات سلب کرلینا چاہتا ہے۔ سادیت پرست کتنا ہی طاقت ور کیوں نہ نظر آئے لیکن اندر سے کمزور ہوتا ہے اور دوسرے کو بھی کمزور بنا دینا چاہتا ہے دوسرے کی ناطاقتی اور بے چارگی کے احساس پر اسے اپنی طاقت کا گمان ہوتا ہے نفسیاتی لحاظ سے صحت مند آدمی کو اپنی طاقت پر یقین کرنے کے لئے کسی بھی دوسرے آدمی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

فسطائیت دراصل سادیت پرستی کی طاقت کو اپنا آدرش بناتی ہے۔

پاکستانی قوم میں رجحان عنقا نہیں ہے کہ اسی سادیت پرستی کی طاقت کو خود اپنا قومی آدرش بنایا جائے ہم مسلمان ہیں اور پاکستان اسلام ہی کے نام پر بنایا گیا تھا۔ اس لئے پاکستانیوں کا تاریخ اسلام اور تمام اسلامی تحریکوں سے جذباتی وابستگی رکھنا منطقی لحاظ سے درست ہے یہ ایک مثبت جذبہ بھی ہوسکتا تھا لیکن پاکستانی قوم مذہب، اسلام کے فلسفے، اس فلسفے کی تغیر دل اور ان تغیروں سے ہونے والی تہذیبی قدروں سے شاذ ہی متاثر ہوتی ہے۔ اس کے لئے سب سے زیادہ کشش مسلمانوں کی جنگی فتوحات میں ہے۔ وہ سب سے زیادہ حظ اس وقت اٹھاتی ہے جب سے بتایا جائے کہ مسلمانوں نے کس طرح دوسری قوموں کو مغلوب کیا۔ کس طرح اور کتنی طویل مدت تک انہوں نے دوسری قوموں پر حکومت کی۔ ایک پڑھا لکھا پاکستانی نوجوان ہندوستان پر انگریز کی حکومت کو امپیریلزم کا نام دیگا۔ اور اس کا ذکر نفرت سے کرے گا لیکن مسلمانوں کی جنگی فتوحات کا تذکرہ کرتے ہوئے لذت حاصل کریگا۔

مسلمانوں نے کئی بار متصادم مفادات کے باعث آپس میں بھی جنگیں لڑی ہیں لیکن انکو ہوشیاری سے فراموش کر دیا گیا ہے۔ یہ ہرگز مقصد نہیں کہ جنگی فتوحات پر شرمندہ ہو جائے۔ بعض تاریخی قوتیں (جن میں اقتصادی قوتیں سب سے اہم ہیں) ماضی میں جنگوں کو ناگزیر بنا دیتی تھیں وہ جنگیں عالمی جنگوں کی طرح ہولناک بھی نہیں ہوتی تھیں۔ یقیناً ماضی کی جنگوں میں آج کی نسبت سپاہی کی انفرادی شجاعت دلیری اور جذبۂ ایمان کا عنصر کہیں زیادہ اہمیت رکھتا تھا۔ ساتھ ہی اسلام نے بیشتر اقوام کی معاشرتی زندگی پر مثبت اثرات چھوڑے ہیں۔ لیکن جنگی فتوحات کے ساتھ ساتھ اگر اسلامی علوم وفنون سے بھی دلچسپی پیدا ہوتی تو یہ ایک متوازن اور صحت مند جذباتی وابستگی ہوسکتی تھی مگر ایسا نہیں ہے۔ پاکستانی قوم کی دلچسپی صرف جنگی فتوحات تک محدود ہے۔ یہ بات قارئین کو شاید گراں گزرے۔ کیونکہ اپنے اندر جھانک کر اپنی خامی دیکھنا تکلیف دہ امر ہے۔ اس لئے آئیے انگریز کی مثال لیں۔ فرض کیجئے کہ سال رواں میں انگلینڈ میں ایسے انگریز رہتے ہیں جن کا آدرش ہیرو شیر دل رچرڈ ہے۔ وہ ہمہ وقت اسی کے گن گاتے ہیں اور شیکسپیر کے نام سے بھی آشنا نہیں تو آپ ایسے انگریزوں کو کیا کہیں گے؟

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سادیت پرست آدمی روزمرہ کی زندگی میں بظاہر بالکل نارمل نظر آسکتا ہے۔ اس کی سادیت پرستی سے وہی افراد واقف ہوتے ہیں جو اس سادیت کا نشانہ بنتے

رہتے ہیں۔ مثلاً بیوی بچے خاندان کے افراد یا ایسے چند افراد جو اس کے ساتھ کام کرتے ہوں اور اس سے کم تر درجے پر ہوں۔

خود اذیتی پرست آدمی کی کمزوری سے بھی چند ہی اشخاص واقف ہو پاتے ہیں جنہیں وہ خود اذیتی کے رجحان کی تسکین کے لئے استعمال کرتا ہے کسی شخص یا کچھ اشخاص کو اذیتی پرست آدمی اپنا آقا یا حاکم بنا لیتا ہے اگر سطحی نظر سے دیکھیں تو یہ رشتہ بعض اوقات محبت اور فرمانبرداری کا رشتہ دکھائی دے گا۔

ایسا معلوم ہوگا گویا زید کے دل میں عمر کے لئے بڑی عزت و تعظیم ہے وہ اس کی مرضی کیخلاف ایک قدم بھی نہیں اٹھاتا۔ یہاں یہ بھی واضح کر دیا جائے کہ اگر زید میں خود اذیتی کا رجحان ہے اور اس نے عمر کو اس رجحان کی تسکین کے لئے منتخب کیا ہے تو وہ عمر کا معمول بن جائے گا۔ یہ ضروری نہیں کہ خود عمر کو زید پر کلی اختیارات حاصل ہوں۔ اگر زید نے اپنے تئیں عمر کو خود سے برتر اور طاقتور تسلیم کر لیا ہے تو وہ عمر کے تمام احکامات کی از خود تعمیل کرے گا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی بعض افراد دوسرے افراد سے کئی لحاظ سے بہتر اور برتر نہیں ہوتے؟ اور کیا اس برتری کی تعظیم نہیں کرنی چاہیئے۔؟

لیکن برتری کی ہمیشہ ایک ہی نوعیت نہیں ہوتی۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ استاد علم کے لحاظ سے شاگرد سے برتر ہے۔ کوئی بھی پُرخلوص شاگرد جو استاد کے علم پر اعتماد کرتا ہے اس کی تعظیم کرے گا۔ اس کے ایک ایک لفظ کو غور سے سنے گا اور اس کے کہے پر عمل کرے گا۔ استاد کی برتری حقیقی برتری ہے تحصیل علم میں شاگرد اس سے بہت پیچھے ہے۔ لیکن استاد شاگرد کے حصول علم میں برابر مدد دے رہا ہے۔ جوں جوں شاگرد علم حاصل کرتا جا رہا ہے اس کے اور استاد کے درمیان جو فاصلہ تھا۔ وہ گھٹتا جا رہا ہے۔ اس کے برعکس آقا کو غلام پر برتری حاصل ہوتی ہے۔ وہ غلام کو من چاہے طریقوں سے استعمال کرتا ہے۔ اس کی محنت کا استحصال کرتا ہے۔ آقا اپنے غلام کا جتنا استحصال کریگا اسی قدر اس کی برتری اور غلام کی کمتری میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ غور کیجیے کہ ایک رشتے میں فاصلہ گھٹ رہا ہے جبکہ دوسرے رشتے میں بڑھتا ہی جا رہا ہے۔ ایک آدمی کی دوسرے آدمی پر اس نوعیت کی برتری مصنوعی اور تکلیف دہ ہے۔

اس بات کی وضاحت بہت ضروری ہے کہ خود اذیتی کی تسکین کے لیے جو حاکم آقا منتخب کیا جاتا ہے وہ کوئی گوشت پوست کا آدمی بھی ہو سکتا ہے اور محض ایک اندرونی یا داخلی کیفیت بھی۔ بلکہ بیشتر صورتوں میں ایسے افراد کسی نامعلوم سی قوت کے احکامات کی تعمیل کرتے نظر آتے ہیں جنہیں اپنے اندر کی آواز سمجھتے ہیں۔ اکثر اس اندر کی آواز کو احساس فرض "یا" ضمیر کی آواز" کا نام دے دیا جاتا ہے جبکہ اس کا ضمیر سے کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر زید اپنی بیوی کے ساتھ سینما دیکھنے کی خواہش کرتا ہے لیکن عین وقت پر ارادہ بدل کر اپنے والدین سے یا بھائی بہنوں سے ملنے چلا جاتا ہے ان سے مل کر اسے کوئی خوشی حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ جھنجھلاہٹ ہوتی ہے لیکن کیونکہ اس نے اپنی اصل رضا کے خلاف کام کیا اس لیے خود اذیتی کی طلب کی تسکین ہوتی ہے۔

عمر کا فطری رجحان تاریخ کی طرف ہے لیکن اس کے مرحوم باپ کی خواہش تھی کہ وہ ڈاکٹر بنے۔ اس لئے وہ میڈیکل کالج میں داخلہ لے لیتا ہے اور بقیہ عمر شاید ایک ناکام ڈاکٹر بن کر گزارتا ہے۔

بکر کے دل میں خواہش پیدا ہوتی ہے کہ وہ فلسفے یا شاعری کی کوئی کتاب اٹھا کر پڑھے یا چند شوریدہ سر نوجوانوں کا چھاپا ہوا پمفلٹ ہی پڑھ کر دیکھے کہ آخر یہ کتنے گیا ہیں۔ لیکن یہ بات اس کے ساتھ کام کرنے والے افراد کی نظر میں بیگانہ ہو گی۔ اس لیے وہ اخبار میں سٹہ بازار کی خبروں کا مطالعہ کرتا ہے جن کا ذکر کر کے وہ اپنے احباب میں سنجیدہ اور بھاری بھرکم شخصیت کا حامل نظر آسکتا ہے۔

ستم ظریفی یہ ہے کہ ایسے افراد کو معاشرے میں انتہائی فرض شناس قابل اعتماد اور بہتر شخصیتیں سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسے افراد کی ذات ہمیشہ تشنہ اور خام رہتی ہے وہ ذات کی فطری نشوونما پر قدغنیں عائد کرتے ہیں۔ تحصیل تسکین و مسرت کی فطری طلب کو دباتے ہیں زید کیلئے اسکا مفروضہ احساس فرض ایسی عظیم طاقت ہے جس کے سامنے اس نے اپنی انفرادی رضا کو ناکارہ بنا دیا ہے۔

عمر کے سامنے اگر "مرحوم باپ" کی خواہش نہ ہوتی تو وہ کسی اور بہانے سے اپنی انفرادی رضا

کی نفی کرنا اور قربانی پیش کرتا۔ اسی طرح بکر کے لئے اس کے احباب کی رائے ہی وہ اٹل قوت ہے جس کے احکامات کی تعمیل ناگزیر ہے اور جس کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں کوئی سوال ہی نہیں اٹھایا جا سکتا۔

یہی سادیت اور خود اذیتی آدمی کو طاقت پرست بنا دیتی ہیں۔ ایسا آدمی طاقت کی پرستش کرتا ہے اور کمزوری سے سخت نفرت کرتا ہے وہ طاقت کے سامنے فوراً جھک جائے گا اور کمزور کو بے رحمی سے کچل ڈالے گا۔

بعض دفعہ طاقت پرست شخصیت کی کچھ حرکات ایسی بھی ہوتی ہیں جو مشاہدین کو غلط فہمی میں ڈال سکتی ہیں۔ ایسا تب ہوتا ہے جب طاقت پرست شخص خود کسی مقتدر قوت کے خلاف اُٹھ کھڑا ہو۔ دوسرے لوگ یہ باور کر سکتے ہیں کہ شاید مذکورہ شخص طاقت پرست نہیں ورنہ یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ مقتدر طاقت سے بغاوت کرے؟

لیکن باریک بینی سے مشاہدہ یہ ثابت کرتا ہے کہ مذکورہ شخص ہمیشہ صرف اس صورت میں باغیانہ قدم اٹھاتا ہے جبکہ اسے مقتدر طاقت میں ضعف اور کمزوری کے آثار نظر آنے لگیں۔ ایسی صورت طاقت پرست اعلان بغاوت میں لمحہ بھر کی دیر نہیں کرتا۔ عام طور پر ایک طاقت سے بغاوت کے پہلے قدم کے ساتھ ہی وہ کسی دوسری طاقت کی اطاعت شروع کر چکا ہوتا ہے لیکن کمزور پڑتی ہوئی مقتدر طاقت سے بغاوت کو لوگ جرأت ہمت کا قدم سمجھ سکتے ہیں جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا۔

خود اذیتی کی طلب ہمیشہ فرد میں جمود اور سکوت ہی پیدا نہیں کرتی۔ یہ طلب ایک متحرک قوت بن سکتی ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہو سکتا ہے کہ مذکورہ شخص آگے ہی آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے جبکہ جس راستے پر وہ منزلیں مار رہا ہے وہ صرف خود اذیتی اور طاقت کی پرستش کا راستہ ہے۔

ایسی شخصیت باغی تو ہو سکتی ہے لیکن کبھی انقلابی نہیں ہو سکتی۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک مخصوص صورت حال میں انقلابی قدم اٹھاتا ہوا نظر آتا ہے یا بعض سیاسی جماعتیں بڑی انقلابی اقدار کا علم لے کر نکلتی ہیں اور کچھ عرصے بعد محض طاقت پرست بن کر رہ جاتی ہیں لیکن

اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ دراصل یہ لوگ اور یہ تحریکیں کبھی انقلابی تھی ہی نہیں۔ صرف کمزور پڑتی ہوئی معتمد طاقت سے بغاوت کر رہی تھیں ان میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آتی۔

یہی ذاتی کش مکش اور کھینچ تان جو طاقت پرست آدمی کی نفسیات میں جاری و ساری رہتی ہے، زندگی کے ہر پہلو کی جانب اس کا رویہ متعین کرتی ہے۔ اسے مستقل کسی ایسی غیبی قوت کے وجود کا یقین رہتا ہے جس کے آگے وہ مجبور و لاچار ہے۔ اس قوت کو تقدیر کا نام بھی دیا جاتا ہے ایسا آدمی یقین رکھتا ہے کہ اس کی زندگی پہلے سے ہی لکھی جا چکی ہے جو کچھ ہوگا وہ صرف قسمت سے ہوگا۔ اس کی سماجی حیثیت اس کی قسمت ہے اگر وہ سپاہی ہے تو افسر کی رضا اس کی قسمت بن جاتی ہے اگر سٹہ باز ہے تو منڈی کے اتار چڑھاؤ اس کی قسمت ہیں جو اس کی زندگی کو متاثر کریں گے۔ اس کی خوشحالی یا بدحالی بھی ایسی سماجی صورت حال نہیں جو انسانی عمل سے بدلی جا سکے یہ سب کچھ اس کے نزدیک ایک برتر اور ہمہ گیر قوت کے مظاہر ہیں۔

ایسے تمام واقعات جو خود انسان رونما کرتے ہیں اور جو کہ کروڑوں آدمیوں کی زندگی کو متاثر کرتے ہیں مثلاً جنگ بھی تقدیر ہی ہے۔

ایک اور پسندیدہ لفظ جو سماجی برائیوں کو نہ بدلنے کی کوشش میں استعمال ہوتا ہے وہ ہے "قانون قدرت"۔ اکثر سننے میں آتا ہے کہ بیشتر سماجی برائیاں قانون قدرت ہیں۔ یہ قانون قدرت ہے کہ کچھ لوگوں پر دوسرے لوگ حکومت کریں۔ یہ قانون قدرت ہے کہ کسی کو عزت کو ملے اور کسی کو ذلت یا یہ کہ انسانیت ہمیشہ دکھی رہے۔ غرض خواہ وہ قانون قدرت ہو یا مقسوم آدم۔ طاقت پرست شخصیت ہمیشہ ایک بڑی اور لافانی قوت کے آگے خود کو مجبور اور لاچار پاتا ہے۔ ایسی شخصیت ہمیشہ ماضی کی پرستش کرتی ہے وہ صرف اس بات پر یقین کر سکتی ہے جو ظہور پذیر ہو چکی ہے اور ایک ایسی بات جو اب تک نہ ہوئی ہو اس کے احاطۂ تصور سے ہمیشہ بعید رہتی ہے ایسی بات کی خواہش کرنا اور اس کے لئے جد و جہد طاقت پرست آدمی کے نزدیک یا تو جرم ہے یا محض دیوانگی۔ طاقت پرست آدمی یہ یقین ہی نہیں کر سکتا کہ خود ماضی کے واقعات ایک وقت وجود نہیں رکھتے تھے انہیں انسانوں نے اپنی قوت ارادی اور قوت عمل سے رونما کیا ہے کہ آدمی واقعات رونما کرنے پر حالات کو بدل ڈالنے پر نادر ہے کہ آدمی اپنی تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ اچھوتی چیز

کی تخلیق کر سکتا ہے کیونکہ طاقت پرست آدمی خود کبھی تخلیقی عمل کا تجربہ نہیں کر پاتا۔ اس لئے کسی بھی تخلیقی کام اس کے نزدیک ہمیشہ ایک معجزہ ہی رہتا ہے۔ لہذا طاقت پرست آدمی کو یقینِ کامل ہوتا ہے کہ جو چیز آج اس کی آنکھوں کے سامنے وجود نہیں رکھتی وہ کل بھی وجود نہیں رکھ سکتی مثلاً اگر اس کے اپنے ملک میں ابھی تک مساوات پر مبنی غیر طبقاتی معاشرہ موجود نہیں ہے تو آئندہ بھی کبھی ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

طاقت پرست انسان محض دوسروں کی صلاحیت کی ہی نہیں خود اپنی اہلیت کی نفی کرتا رہتا ہے۔ اس کی لاشعوری قوتیں ہمیشہ اس کی ذات کی بیخ کنی کرتی ہیں اور وہ خود اپنے اخلاقی وجود کے مفاد کے خلاف کام کرتا ہے۔

اپنی جڑیں خود ہی کاٹنے سے جو پچھتاوا پیدا ہوتا ہے اس کی شکل کچھ احساسِ گناہ جیسی ہوتی ہے یہ ہے بھی سچ کہ ایسے لوگ اپنی کپلتی ہوئی ذات کے گنہگار ہوتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کہتے ہوئے سنا گیا ہے۔

"ہم بہت گناہ گار ہیں" جبکہ انہوں نے مذہبی لحاظ سے معروف گناہ نہیں کئے ہوتے اس احساسِ گناہ کو حج، زکاۃ، روزہ نماز سے کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ماہرین نفسیات اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہبی رسومات کی بلا سمجھے سختی سے پابندی کرنے والے لوگ محض اپنے آپ سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

طاقت پرست شخصیت بعض اوقات بہت باعمل اور جوشیلی دکھائی دیتی ہے۔ ایسا آدمی ان تھک محنت کر سکتا ہے لیکن اس کی تمام تر جدوجہد محض ماضی کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً اسلاف کی یاد تازہ کرنا وغیرہ۔

کسی نئے اور اچھوتے خیال کے لئے جدوجہد کرنا اس کے بس کی بات نہیں۔ ایسا آدمی انفرادی ذات کی بہبود کی کوشش بھی نہیں کر سکتا بلکہ ذات سے بالاتر کسی عظیم قوت کے لئے مصروفِ کار رہتا ہے۔ وہ ایسے خیال کے لئے جدوجہد نہیں کر سکتا جس کی کامیابی ماضی میں ثابت نہ ہو چکی ہو اور جس کے ٹھوس ثبوت موجود نہ ہوں۔ نیا تصور اس کے نزدیک طاقتور نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ماضی یا حال میں مقتدر قوت نہیں رہا ہے۔

ایسی شخصیت کے لئے طاقت کی کمی ہمیشہ جرم اور کمتری کا دوسرا نام ہوتی ہے مقتدر قوت پر حملہ کرنا اس کے لئے ناممکن ہے اس میں ہمت صرف تکلیف برداشت کرنے کی ہو سکتی ہے۔ تکلیف ختم کرنے کی کوشش کی ہمت نہیں ہوتی۔ یہ تن بہ تقدیر کے مقولے پر عمل کرنے والے افراد ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ انہیں "مرضئ مولا" یا اپنی تقدیر پر "یقین" ہے لیکن اس "یقین" کی جڑیں بے یقینی اور شکوک وشبہات میں ہیں۔ یہ بظاہر یقین تو کر سکتے ہیں مگر کسی بات پر ایمان نہیں رکھ سکتے۔ ایسے لوگ کبھی حال کو مستقبل کے بے پایاں ممکنات کا حامل نہیں سمجھتے۔

طاقت پرست آدمی کے لئے انسانوں کا مساوی تعلق قطعی بے معنی ہوتا ہے۔ اسکی دنیا میں برابری، اخوت اور مساوات نام کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ اسے یقین کامل ہوتا ہے کہ دنیا میں دو طرح کے آدمی ہیں (۱) طاقتور (۲) کمزور

ایسا آدمی صرف دو طرح کی کیفیتوں کا تجربہ کرسکتا ہے کسی پر حکومت کرنا یا کسی کی تابعداری کرنا۔ یہ دو مخصوص تجربات ہیں جن کا دائرہ سادیت اور خود اذیتی متعین کرتی ہے۔ اس حصار سے باہر انسانی محسوسات کے تجربات طاقت پرست آدمی کی دسترس سے بعید ہیں۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے سادیت اور خود اذیتی کا تجزیہ کھل کر کیا ہے اور بالتفصیل ہر دو جذبات کے عملی مظاہر پر روشنی ڈالی۔ اس امر کی یاددہانی ضروری ہے کہ سادیت اور خود اذیتی کے مظاہر بظاہر نارمل لوگوں میں نظر آسکتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ان مظاہر کے تفصیلی جائزے کے بعد قاری کے ذہن میں ایسا خاکہ ابھرے جو اسے غیر معمولی محسوس ہو۔ اور وہ کہے کہ میں تو اپنے آس پاس بسنے والے صحت مند آدمیوں میں یہ مظاہر شناخت نہیں کر سکتا۔ اس لئے واضح ہو کہ یہ مظاہر جب اجتماعی شکل اختیار کرتے ہیں تو دبے دبے غیر واضح اور مبہم ہوتے ہیں گویا اس رو کی مانند ہوتے ہیں جو زیر آب رواں ہو۔ بہرحال ایسے موقع ضرور آتے ہیں جب یہ اپنی پوشیدہ شدت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کی مثال ایسے آتش فشاں پہاڑ سے دی جاسکتی ہے جس کی چوٹی سے صرف بے ضرر سا دھواں اٹھتا نظر آتا ہے جبکہ لاوا اندر ہی اندر پک رہا ہوتا ہے اور وقت آنے پر آتش فشاں مادہ پوری شدت سے ابل پڑتا ہے۔

سادیت اور خود اذیتی سے جو احساس بے چارگی پیدا ہوتا ہے وہ ہمیں پورے معاشرے

ہیں مدھم مدھم رچا ہوا ملتا ہے۔ بلیشتر افراد یقین رکھتے ہیں کہ ان کا ہر عمل کسی نہ کسی طور پر انفرادی ذات سے برتر کسی بڑی قوت سے وابستہ ہے۔ اسی قوت کے ناتے سے وہ محسوس کرتے ہیں، سوچتے ہیں، اور عمل کرتے ہیں۔ اسی طاقت سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کی حفاظت کرے گی۔ مصیبت پڑنے پر انہیں بچائے گی۔ ان کی دیکھ بھال کا کام اس طاقت کے سپرد ہے خود اپنے اعمال کے نتائج کا ذمہ دار بھی اسی طاقت کو ٹھہرایا جاتا ہے۔ اکثر اس طاقت کا کوئی واضح نقشہ نہیں ہوتا۔

بعض دفعہ آدمی شعوری طور پر اس بات سے ناواقف ہوتا ہے کہ وہ کسی طاقت پر تکیہ کرتا ہے۔ صرف لاشعوری طور پر محسوس کرتا ہے کہ کوئی بہت عظیم طاقت ہمہ وقت اس کے ساتھ ہے جس کا کام آدمی کی دیکھ بھال کرنا ہے اسے ہم "طلسمی مددگار" کا نام دیتے ہیں یہ "طلسمی مددگار" مذہبیت کی ایک مخصوص جامد شکل میں بھی نظر آتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ غیر مذہبی شخص اس طاقت سے بندھے ہوئے نہ ہوں۔ یہ کسی نظریہ کی شکل بھی اختیار کر سکتا ہے مثلاً آپ کو بعض ایسے ترقی پسند بھی ملیں گے جنہوں نے کسی ایک نظریے کو "طلسمی مددگار" سمجھ لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ اصول ایسی عظیم طاقت ہے جس کے فرمان پر وہ انتہائی غیر انسانی اور غیر اخلاقی کام کر سکتے ہیں اس طاقت کے سامنے ان کے اپنے دل کی آواز کے کچھ معنی نہیں۔ اس کیفیت کی بہت موثر عکاسی فرانسیسی مصنف البرٹ کامو نے اپنے ڈرامے THE POSSESED میں کی ہے۔ ڈرامہ کا مرکزی کردار ایک انقلابی گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک موقع ایسا آتا ہے جب اسے شاہی سواری پر دستی بم پھینکنا ہے۔ لیکن عین وقت پر اسے محسوس ہوتا ہے کہ بم پھینکنے سے شاہی سواری میں بیٹھے ہوئے دو بچے بھی ہلاک ہو جائیں گے اور وہ بم نہیں پھینک سکتا۔ اس کے ساتھی اسے بہت برا بھلا کہتے ہیں وہ اسے ملعون کرتے ہیں اور اس سے کہتے ہیں۔

"انسانیت کی مجموعی بہتری اور مفاد کے مقابلے میں ان بچوں کی موت بالکل غیر اہم ہے۔"

یہ ذہنیت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ ایسے آدمی "انسانیت کی مجموعی بہتری" کے لئے اپنے ذاتی اختیارات سے دستبردار ہو چکے ہیں۔ وہ اپنی انسانی ذات کی نفی کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ "عظیم مقصد" انسانی ذات سے بالاتر کوئی بڑی اٹل طاقت ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اس طرح انہوں نے "عظیم مقصد" کو ہی غیر انسانی بنا ڈالا ہے۔ وہ "عظیم مقصد" جسے پورا کرنے کے لئے معصوم بچوں کا

نسل محض ایک معمولی سی بات بن کر رہ جائے۔ اپنی انسانی اور اخلاقی روح سے محروم ہو چکا ہے۔

اسی طرح بعض پاکستانی ترقی پسند "عظیم طاقتوں" کو خود اذیتی انفرادی ذات سے بالاتر سمجھ کر ذاتی اختیارات سے دستبردار ہو گئے ہیں۔ کچھ لوگ انہیں مارکسی الفاظ میں" تاریخ کا مادی تجزیہ" کہتے ہیں۔ پھر انہیں "ناگزیر مقسوم آدم" کا نام دیتے ہیں یا صرف "تاریخی قوتیں" کہتے ہیں۔ ایسے لوگ اگر ترقی پسند نہ ہوتے تب بھی خود کو کسی نہ کسی قوت کے سامنے لاچار ہی تصور کرتے۔ معاشرے کے جبر نے ان میں خود اذیتی اور سادیت کے جو رجحانات پیدا کر دیئے تھے۔ ترقی پسندی اس کا ازالہ نہیں کر سکی۔ ترقی پسند نہ ہونے کی صورت میں ان کا کٹر مذہبی ہونا ممکن تھا۔ ترقی پسندی صرف سطح تک رہی۔ محض "عظیم طاقت" کا نام بدل گیا۔ کوئی داخلی تبدیلی نہ ہو سکی۔

بعض افراد کے لئے یہ "طلسمی مددگار" حقیقی آدمی کا روپ دھار لیتا ہے مثلاً شوہر، ماں باپ یا کوئی بھی ایسا آدمی جس کو کسی نوعیت کی طاقت حاصل ہو۔ یہ نکتہ غور طلب ہے کہ جب فرد کسی دوسرے آدمی کو "طلسمی مددگار" تسلیم کر لیتا ہے تو اپنے خیال میں وہ اسے واقعی طلسمی اوصاف کا مالک تصور کرتا ہے۔

عشق اور محبت میں یہ کیفیت بعض دفعہ واضح طور پر نظر آتی ہے ایسی صورت میں جنسی خواہش سادیت اور خود اذیتی کے ساتھ مل کر کام کرتی ہے۔ عورتیں کمتر سماجی حیثیت کے باعث اسکا جلد شکار بن جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر رخسانہ کہتی ہے کہ اسے احمد سے محبت ہے رخسانہ ہمہ وقت یہ سوچتی رہتی ہے کہ اس کی فلاں بات سے احمد خوش ہو گا یا ناخوش۔ فلاں بات پر ناراض ہو گا۔ فلاں بات پر اسے ڈانٹے گا یا فلاں بات سے اس کے دل میں رخسانہ کی محبت بڑھ جائے گی۔

اس طرح رخسانہ کا ہر عمل کسی بھی صورت حال سے باشعور طریقے سے نبٹنے کے لئے نہیں ہو سکتا بلکہ ہر عمل احمد کے جذبات کا رخ متعین کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے اس رویہ کو "وفاداری" یا محبت نہیں سمجھنا چاہیئے۔ یہ ایسا رشتہ ہے جس میں ایک فرد دوسرے فرد کے جذبات کو اپنے قابو میں کرنے کی کوشش کر رہا ہے یہ غیر صحت مند نوعیت کا رشتہ ہے۔

ان رشتوں کی بنیاد پر بھی فرد کے احساس تنہائی اور بے چارگی پر ہوتی ہے۔ اگر فرد میں یہ اہلیت پیدا نہ ہو سکے کہ وہ دوسروں سے اپنی علیحدگی کو برداشت کرے اور ساتھ ہی تمام انفرادی

جسمانی، دماغی، جذباتی اور حیاتی صلاحیتوں کو برملا استعمال کرتے ہوئے بیرون ذات پھیلی ہوئی دنیا سے مساوی رشتہ قائم کرے تو وہ اپنی صلاحیتوں کا استعمال نہیں کرتا اور ذات سے باہر کسی شے یا شخص سے محکومی کا رشتہ قائم کر لیتا ہے وہ اپنی ذات کے مرکز کو دوسرے کی ذات میں منتقل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ بات عام مشاہدے میں آتی ہے کہ ایسے پیار محبت کے رشتے سطحی ہوتے ہیں۔ محبت کے نیچے دوسرے فرد کے لیے جھنجھلاہٹ کے جذبات پلتے رہتے ہیں۔ بعض دفعہ یہ جھنجھلاہٹ بہت مخفی ہوتی ہے۔ مثلاً رخسانہ سمجھتی ہے کہ احمد ہی اس کی اصلی ذات ہے۔ وہ ساری دنیا سے اچھا ہے اور اس اچھائی کا تمام فائدہ صرف رخسانہ کو ہوگا وہ ایک اٹل طاقت ہے جو سب کچھ کر سکتا ہے۔ احمد رخسانہ کی نظر میں "طلسمی مددگار" سہی لیکن حقیقت میں تو صرف ایک فانی انسان ہے۔ یقیناً کچھ ایسے بھی موقعے آئیں گے جب وہ اپنی کسی چھوٹی سی کوشش میں ناکام ہوگا۔ اس صورت میں یہ چھوٹی سی بات رخسانہ کے اعتماد کو بالکل ختم کر دے گی لہٰذا ایسے رشتوں میں بھی بالآخر بڑی مایوسی ہوتی ہے۔

فرائیڈ نے اعصابی خلل کے ان مظاہر کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ اس موضوع پر اس کی تحریریں ہیں کہ بعض آدمی کیوں تمام عمر محض دوسروں کے لئے زندہ رہتے ہیں۔ فرائیڈ تجزیے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ بچے اور والدین میں کچھ ابتدائی جنسی بندھن ہوتے ہیں۔ ان بندھنوں کے بخیر و خوبی منقطع نہ ہونے کے باعث فرد آئندہ زندگی میں دیگر افراد سے پُرمسرت برابری کے رشتے قائم نہیں کر پاتا۔ اس طرح فرائیڈ اڈیپس کمپلیکس کو اعصابی خلل کی جڑ سمجھتا ہے۔

بے شک یہ فرائیڈ کا بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے انسانی زندگی میں جنس کی اہمیت کی نشاندہی کی۔ اڈیپس کامپلیکس کی دریافت سے بھی علمِ نفسیات میں بے شمار نئی راہیں کھلیں۔ لیکن فرائیڈ کے بعد آنے والے ماہرین نفسیات نے فرائیڈ سے تھوڑا سا اختلاف کیا ہے۔ ان کے خیال میں یہ درست ہے کہ بچوں اور والدین کے درمیان جنسی کشش ہوتی ہے۔ اگر فرد بڑے ہونے کے بعد اس کشش کو اپنی زندگی میں مناسب مقام نہ دے سکے (جیسا کہ عام صحت مند آدمی آسانی سے کر سکتا ہے)، تو یہ اخلاقی تضادات فرد میں اعصابی خلل پیدا کر سکتے ہیں لیکن جنسی جبلت فرد کو

ماں باپ کے ساتھ باندھنے پر قادر نہیں ہے۔ ماں باپ سے جنسی کشش محسوس کرنے کا فرد کی نشو و نما پر بُرا اثر پڑنا ضروری نہیں۔ بچے کی نفسیاتی نشو و نما اس وقت متاثر ہوتی ہے جب ماں باپ معاشرے کے نمائندے کی حیثیت سے بچے کو دبانے لگتے ہیں۔ اس طرح بچہ نفسیاتی لحاظ سے اپنے پیروں پر کھڑا نہیں ہو پاتا۔ وہ مجبوراً ماں باپ کا تابعدار بن جاتا ہے۔ بعد میں تابعداری کی منتقلی کسی اور رشتے یا شخص سے ہو جاتی ہے۔

اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ اعصابی خلل کی پشت پر جنس نہیں بلکہ جبر ہے۔

ایسے بیشتر افراد جنہیں معاشرہ "نارمل" کہتا ہے جبر سے نجات اور انفرادی اختیارات کے حصول کی کشش مکش کو خیر باد کہہ چکے ہیں جبکہ ایسے افراد جنہیں معاشرہ اعصابی مریض کہتا ہے ہنوز کشمکش کر رہے ہیں اور لاشعوری طور پر اثبات ذات کے لئے کوشاں ہے۔ یہ کوشش ظاہر ہے کہ کامیاب نہیں کہی جا سکتی کیونکہ وہ تحصیل مسرت کے بدلے اعصابی مریض بن گئے ہیں لیکن انہیں دیکھ کم از کم یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ:

مقابلہ تو دلِ ناتواں نے خوب کیا ۔۔۔۔!

تخریب پرست شخصیت

تخریب پرست شخصیت کو سادیت پرست شخصیت سے جو بات ممیز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں سادیت پرست آدمی دوسرے فرد سے ایسا رشتہ قائم کرتا ہے جو جاری رہ سکے وہاں تخریب پرست شخصیت دوسرے فرد۔ یا شے کی مکمل فنا کے بغیر تسکین نہیں پا سکتی (اس سے یہ گمان نہیں ہونا چاہیے کہ سادیت پرست آدمی دوسرے فرد کی بقا چاہتا ہے وہ صرف دوسرے فرد کی ان کمزوریوں کی بقا کا خواہاں ہوتا ہے جو اس کی سادیت کی تسکین کا باعث بنتی ہیں۔ وہ دوسرے فرد کی ذات کی بقا کا خواہاں نہیں ہوتا) تخریب پرست آدمی جس فرد۔ افراد۔ یا شے کو اپنی تخریبی تحریکوں کا نشانہ بناتا ہے۔ اسے نیست و نابود کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح اس کے نشانے بدلتے رہتے ہیں۔ یہاں مراد یہ نہیں کہ عمر نے زید کو اپنی تخریبی قوت کا نشانہ بنایا تو وہ اسے قتل کر ڈالے گا۔ اس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ عمر دفتر میں کام کرتا ہے۔ زید اس کا ماتحت

ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح زید کو نقصان پہنچائے گا۔ یہاں تک اسے دفتر چھوڑ دینا پڑا۔ یا وہ اتنا ذلیل وخوار ہو جائے کہ عمر کی تخریبی تحریکوں کی تسلی کرنے کے قابل نہ رہے۔ چونکہ زید کی اولین حیثیت ملیامیٹ ہو گئی اس لئے اب عمر زید کی جانب توجہ نہیں دے گا بلکہ اس کا نیا نشانہ بکر ہو گا۔ یہ ایک خاص صورت حال کی محض ایک مثال ہے۔ تخریب پرستی کا نسبتاً کم مدت کا ناتہ ذاتی طور پر قریبی افراد سے بھی قائم ہو سکتا ہے۔

تخریب پرستی کی وجوہات بھی وہی ہیں جو سادیت اور خود اذیتی کی ہیں۔ فرد معاشرے کے بالمقابل جب خود کو تنہا اور حقیر پاتا ہے تو خوفزدہ اور مضطرب ہو جاتا ہے۔ اس خوف اور اضطراب کا ردعمل ذرا مختلف ہوتا ہے اور وہ ہر اس شئے کی تباہی کے درپے ہو جاتا ہے جو اس کے دائرہ اختیار میں شامل ہو سکتی ہے۔ یہ کاوشیں وہ اپنے احساسِ تنہائی و بیچارگی سے نجات حاصل کرنے کے لئے کرتا ہے وہ اضطراری طور پر سوچتا ہے کہ اگر بیرونِ ذات کے مقابلے میں حقیر اور کمزور ہوں تو کیوں نہ بیرونِ ذات کو نیست ونابود کر دوں۔ اس طرح اس کا احساسِ تنہائی دن بدن بڑھتا ہی جاتا ہے لیکن اگر اس کی تخریبی کاوشیں کارگر ثابت ہوئیں تو اپنے احساس تنہائی پر اسے اپنے یکتا و بے مثال ہونے کے احساس کا مطالعہ ہو سکتا ہے۔ وہ یہ محسوس کر سکتا ہے کہ گو میں تنہا ہوں اور اپنی ذات کے اندر بہت کمزور ہوں مگر شاید میں نے اپنی کمزوری کو بخوبی چھپا لیا ہے۔ اس کی جگہ میں نے خود کو طاقتور ظاہر کیا ہے۔ اب کوئی بیرونی طاقت مجھے کچل نہیں سکتی۔

اس تخریب پرستی کو چھپانے کے لئے اکثر قابل تعظیم جذبات کی آڑ لی جاتی ہے۔ محبت، فرض، حب الوطنی ایسے جذبات ہیں جن کے نام پر بآسانی تخریبی تحریکوں کی تسکین ہو سکتی ہے۔ باپ بیٹے کو بے دردی سے اس لئے مارتا ہے کہ وہ بیٹے سے محبت کرتا ہے۔ الف اپنے ساتھ کام کرنے والے "ب" کی معمولی سی گفتگو کی رپورٹ بڑے صاحب کے سامنے پیش کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے زید اپنے گھر کی کھڑکی سے طالب علموں پر لاٹھیاں برستی دیکھ کر خوش ہوتا ہے وہ اپنے تصور میں وہ اس وقت خود بھی پولیس کی وردی پہنے اس کارِ خیر میں حصہ لیتا ہے کیونکہ یہ شرپسند عناصر ہیں انکو صفحۂ ہستی سے مٹا ڈالنا حب الوطنی کے عین مطابق ہے۔

بعض مذہبی حضرات بڑے جوش وخروش سے "ہر اس شے کو نیست ونابود کرنے کے

عزم مصمم" کا اعلان کرتے ہیں جو اسلام کے اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔

تخریب پرستی کا رجحان ہماری قوم میں کس حد تک رچا ہوا ہے اس کا ثبوت محمود غزنوی کے حملوں سے ہماری قوم کا لگاؤ ہے۔ شاید ہی کسی مسلمان بادشاہ کے ہاتھوں کسی مسجد کی تعمیر کا ذکر اس جوشیلے انداز میں کیا جاتا ہو۔ لیکن بار بار یہ ذکر کرنے سے کہ محمود غزنوی نے ایک بار نہیں بلکہ سترہ بار سومنات کا مندر تاراج کیا، پاکستانی قوم یک گونہ لذت حاصل کرتی ہے ایسے افراد اپنے تصور میں محمود غزنوی کی شکل خود اختیار کر لیتے ہیں اور کفار کے کشتوں کے پشتے لگاتے ہیں۔

اس تخریب پرستی کو شجاعت اور اولوالعزمی سمجھنا درست نہیں۔ کسی شئے یا طاقت کو مٹا ڈالنے کا جذبہ اس وقت عین اثبات حیات ہے جب وہ فرد پر حملہ آور ہو۔ اس کی ذات کی سالمیت خطرے میں پڑ جائے یا وہ نظریے اور تصورات نیست و نابود ہو جانے کے قریب ہوں جن سے کہ فرد اپنی ذات کا تشخص کرتا ہے۔ اس صورت میں حملہ آور قوت سے نبرد آزما ہونے کا جذبہ بقائے حیات کی قوت سے پھوٹتا ہے اور ایک صحت مند آدمی کا فطری ردِّ عمل ہے لیکن زیر بحث تخریب پرستی ردِّ عمل کے طور پر پیدا نہیں ہوتی۔ یہاں ہم ان تخریبی تحریکوں کا ذکر کر رہے ہیں جو بعض افراد میں ہمہ وقت موجود رہتی ہیں۔ انہیں صرف موقعہ کا انتظار رہتا ہے جب وہ جوش و خروش سے فعال بن سکیں اگر تخریبی خواہشات کے جواز کامیابی سے تراشے جائیں تو کوئی بھی سماجی طبقہ یا پوری قوم ان پر یقین کرنے لگتی ہے۔

فرد میں تخریبی جذبے کا نشانہ کوئی بھی شے بن سکتی ہے۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس تحریک کا رخ خود فرد کی ذات کی طرف مڑ جائے۔ انتہائی شدت اختیار کر لینے پر نتیجہ خودکشی کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ تخریب کی جڑیں جس احساس بے چارگی و تنہائی میں ہیں وہ قومی خصوصیت کیسے بن جاتی ہے ساز گار حالات میں تو فرد نہ صرف بقائے ذات کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ بلکہ بیرونِ ذات کی بھی بقا کا خواہاں ہوتا ہے۔ اس کی ذات سے جو تخلیقی دھارے پھوٹتے ہیں ان کے بامعنی بننے کے لیے بیرون ذات کا وجود لازمی ہے۔ بیرونِ ذات جو کچھ ہے وہ نہ صرف اس جبلی و نفسیاتی ضروریات کو پورا کرتا ہے بلکہ بیرونِ ذات پر اپنے عمل کے نتیجے میں فرد کی تخلیقی تحریک مزید تسکین

حاصل کرتی ہے پھر ایسا کیونکر ممکن ہو جاتا ہے کہ فرد تخریب کے درپے ہو جائے۔

اس مریضانہ ذہنیت کا باعث یہی ہے کہ فرد کی نشوونما کے لئے بعض اوقات حالات بہت ناسازگار ہو جاتے ہیں۔ اگر بچپن میں ہی لطف اندوزی کی طلب کا گلا گھونٹ دیا جائے تو ذات منفی حیثیت اختیار کر لیتی ہے ضروری نہیں کہ صلاحیت اکتساب نشاط سے محرومی اسی وقت ہو جب ایسی خواہشات کو نہ پورا کیا جائے جن کا بچہ اظہار کرے۔ بچے کی خواہشات کی تکمیل کا جائزہ اس ماحول سے علیحدہ کر کے ممکن نہیں جس میں بچہ پرورش پا رہا ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے ہم ایک متفرد کیس کا تجزیہ کرتے ہیں۔ ہم اس فرد کا نام احسان احمد رکھتے ہیں

احسان احمد اس وقت ۳۰، ۳۵ برس کا خوشحال مرد ہے اسے عمدہ ملازمت ملی ہوئی ہے دو صحت مند بچے اور خوش شکل بیوی پر مشتمل اس کا خاندان ہے۔ احسان کو مستقبل میں اپنی ترقی اور کامیابی کا یقین بھی ہے۔ لیکن اس کے باوجود وقتاً فوقتاً اس پر اضطراب کا دورہ سا پڑتا ہے وہ مستقبل کے بارے میں خائف ہو جاتا ہے۔ اس کا ازالہ وہ کسی نہ کسی اور طریقے سے مزید اکتساب زر سے کرتا ہے اس کی زندگی کا دائرہ گھر سے دفتر اور دفتر سے گھر تک محدود ہے۔ اس کے چاروں طرف پھیلی ہوئی بے کراں زندگی سے اسے ذرہ بھر دلچسپی نہیں۔ وہ ایسی معمولی تفریح کرنے کی خواہش بھی خود نہیں کرتا جن پر وہ بڑی آسانی سے کچھ رقم خرچ کر سکتا ہے یا جن پر رقم خرچ کرنے کی ضرورت بھی نہیں۔ اس طرح وہ ایک خشک و بے رس زندگی جوں توں کر کے گزار رہا ہے۔

احسان سے پوچھنے پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مڈل کلاس سے تعلق رکھتا ہے۔ بچپن میں اس کی ہر خواہش پوری کی گئی ساتھ ہی احسان ہمیں یہ بتاتا ہے کہ وہ "اچھا بچہ" تھا دوسرے لفظوں تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے کوئی ایسی خواہش ہی نہیں کی جو پوری نہ کی جا سکتی ہو یا جس کے اظہار پر اسے "اچھا بچہ" نہ کہا جاتے۔ احسان کو باقاعدگی سے جیب خرچ ملتا تھا۔ اگر وہ کسی اور خواہش کا اظہار کرتا تو فوراً پوری کر دی جاتی تھی اس طرح احسان کی زندگی سے سرسری سی دلچسپی کا ہمیں بظاہر جواب نہیں ملتا۔

مزید سوالات کرنے پر ہمیں احسان کے گھر کے مجموعی ماحول کا علم ہوتا ہے۔ احسان کے خاندان کے افراد اپنے اطراف و جوانب کی طرف کیا رویہ رکھتے تھے۔

احسان کا گھرانہ کٹر مذہبی تو نہیں کہا جا سکتا کیونکہ صوم و صلوٰۃ پر سختی سے کوئی فرد کاربند نہیں تھا لیکن بعض "نئے زمانے کی برائیوں کو سب افراد ناپسند کرتے تھے۔ گھر میں ریڈیو صرف خبریں سننے کیلئے لگایا جاتا تھا۔ کبھی کوئی فرد فلم دیکھنے نہیں جاتا تھا۔ ہر قسم کے گانوں کو فحش اور گھٹیا سمجھا جاتا تھا احسان نے کبھی اپنے گھر میں ناول یا رسالہ قسم کی کتاب نہیں دیکھی۔

اس ماحول میں پرورش پانے کے باعث احسان نے کبھی ان "برائیوں" کی طرف رغبت ہی اپنے اندر پیدا نہیں ہونے دی۔ اس کے مڈل کلاس گھرانے میں محنت، ایمانداری اور اس نوعیت کے اوصاف کو تعریفی نظروں سے دیکھا جاتا تھا خاندان کے چند افراد کی مادّی کامیابی کو مثال کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ سو احسان نے بھی محنت اور ایمانداری سے زندگی گزارنے کا تہیہ کر لیا۔

اب احسان ماں باپ سے علیحدہ رہتا ہے اسے والدین کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے خوفزدہ رہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس نے بعض اہم فیصلے ماں باپ کی مرضی کے مطابق نہیں کئے — یہ سب کچھ درست سہی لیکن بچپن سے اس کی ذات کے جملہ پہلوؤں کا رخ اس طرح آہستہ آہستہ موڑا گیا ہے کہ اس میں زندگی سے حظ اٹھانے کا رس سوکھ گیا ہے۔

احسان کی طرح ہزاروں بلکہ لاکھوں بچے اسی طور پرورش پاتے ہیں۔ زندگی کی متحرک رسوماتی تحریکیں جو چاروں طرف لپکتی ہیں جو اکتساب نشاط و لذت کی جویا ہوتی ہیں۔ بڑی نرمی اور آہستگی سے روک دی جاتی ہیں یہ تحریکیں اندرونِ ذات پلٹ کر گھٹتی رہتی ہیں۔ ان کا پیچ و تاب کھا کر ایک تخریبی قوت بن جانا بھی ممکن ہے۔

فرد اپنے اندر گانا سننے یا فلم دیکھنے کی جبلّت لے کر تو یقیناً پیدا نہیں ہوتا لیکن وہ ایک متحرک معاشرے کا حصہ ہے یہ معاشرہ خود ترقی کرتی ہوئی تہذیب نے پیدا کیا ہے اور آج اس کی ذات سے باہر کی دنیا میں ایسی رنگا رنگ چیزیں ہیں جو آدمی کی ہزاروں برس کی تخلیقی کاوشوں کا نتیجہ ہیں اور جو آدمی میں سرور و انبساط کی کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ آدمی ان سب چیزوں کے درمیان پرورش پاتا ہے۔ ان سے حظ اٹھاتا ہے اور اگر میلانِ طبع اس جانب ہو تو ان میں اضافہ بھی کر سکتا ہے۔ ناچ رنگ موسیقی، فلمیں، تصاویر، تھیٹر اور ڈرامے، کہانیاں، شاعری یہ سب زندگی کے فطری حسن میں آدمی کی طرف سے اضافے ہیں جو شاہکار رہیں تو فطری مناظر سے کہیں زیادہ دل لبھانے والے ہیں۔

ہماری مڈل کلاس میں خصوصاً ان میں سے بیشتر کو معیوب سمجھا جاتا ہے اس طرح دیکھیں تو مڈل کلاس میں اچھوتے، نئے خیالات کے خلاف ایک بے نام سا خوف ہے۔ اسی طرح اس کلاس کے افراد نہ صرف زندگی سے خطا اٹھانے کی صلاحیت کھو بیٹھتے ہیں۔ ساتھ ہی ان میں خود سوچنے اور اچھوتے خیال پیدا کرنے کی اہلیت پیدا نہیں ہو پاتی۔ فرد میں فطری شگفتگی پیدا نہیں ہوتی اور اس کی ذات مرجھا جاتی ہے اس پژمردہ ذات میں وہ صلاحیت کیونکر پیدا ہو سکتی ہے جو اپنے اثبات پر اصرار کر سکے۔ فسطائی لیڈر کے سامنے وہ باآسانی گردن ڈال دے گی۔ سچ پوچھیے تو بیشتر افراد نے ذاتی لحاظ سے کبھی سر اٹھایا ہی نہیں جو سر جھکانے کا سوال پیدا ہوا۔

کٹھ پتلی شخصیت

آزادی اور اختیار سے فرار کی صورتیں ہم نے اب تک بیان کی ہیں۔ ان میں سادیت اور خود اذیتی کا مرکب فرد کے رویہ کا تعین کرتا ہے۔ فرد کے اندر اثبات ذات کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ خارج سے اس تحریک کو دبایا جاتا ہے۔ یہ تحریک ذات کی جانب پلٹتی ہے اور اضطراب میں پیچ و تاب کھا کر سادیت اور خود اذیتی کی شکل میں دوبارہ نمودار ہو جاتی ہے۔ اس طرح فرد بیرون ذات سادیت اور خود اذیتی کے رشتے قائم کرتا رہتا ہے۔ ایسا کرنے سے وہ اپنے احساسِ تنہائی و بے چارگی کو وقتاً فوقتاً دبا سکتا ہے

اپنے وجود کی نفی کا ایک اور بھی راستہ ہے اور وہ ہے اپنی ذات میں اس طرح سکڑ جانا جس طرح کچھوا اپنے خول میں سکڑ کر چھپ جاتا ہے۔ ایسے فرد کی ذات کی گہرائیوں تک نہ بیرونِ ذات سے پہنچتا ہے اور نہ ہی ذات سے ابھر کر کوئی احساس، جذبہ یا خیال بیرون ذات تک جا سکتا ہے۔ ایسا فرد دوسروں کی رائے سنتا ہے۔ اسے سمجھے یا محسوس کیے بغیر اپنی رائے بنا لیتا ہے پھر دوسروں کے سامنے اس رائے کو ایسے پیرائے میں اور اتنے وثوق سے پیش کرتا ہے گویا یہ اس کی اپنی رائے ہو۔

یہ تمام تر عمل قطعی سطحی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس کا فرد کی ذات سے کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا اس طرح ذات پر خراشیں نہیں پڑتیں۔

ذات محفوظ مگر بالکل ناکارہ رہتی ہے۔ ایسا فرد جس طرح دنیا میں آیا تھا۔ اسی طرح بالکل کورا دنیا سے رخصت ہوجاتا ہے اس کا دنیا میں ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا۔ بے شمار ایسے افراد ہیں جنہوں نے عمر عزیز خوف سے اپنے خول میں سمٹ کر گزار دی۔

روزمرہ زندگی میں ان کا عمل چابی کے کھلونوں یا کٹھ پتلیوں کی یاد دلاتا ہے۔ کسی دوسرے کے اشارے پر یہ ساری زندگی ایسا رقص کرتے رہتے ہیں جن کے معنی سمجھنے سے قطعی معذور ہیں۔ دوسرے نے (عام طور پر رائے عامہ نے) جس خیال کا اظہار کیا۔ اسے انہوں نے سنا اور جھٹ اس کا اظہار اس طرح کر دیا گویا یہ ان کا ذاتی اچھوتا خیال ہو۔ رائے عامہ بدل جائے تو ان کا "ذاتی" خیال بھی بدل جائے گا۔

ان کی تمام تر کاوشیں بیرونِ ذات سے اپنی مماثلت قائم رکھنے کے لئے ہوتی ہیں۔ بعض اوقات یہ کاوشیں کامیاب ہوتی ہیں اور فرد کو ضرر پہنچنے سے محفوظ رکھتی ہیں۔ کچھ جانوروں میں مثلاً گرگٹ میں، یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ اطراف و جوانب کے رنگ کے مطابق اپنا رنگ بدل لیتا ہے اور دوسرے جانوروں کے حملے سے محفوظ رہتا ہے۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہونا ممکن ہے کہ پھر آخر طبع زاد خیال ہوتا کیا ہے کیا دوسروں کی آرا کو قبول کرنے سے ہمیشہ ذات کی نفی ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسروں کی بات سننے اور تسلیم کرنے سے ہمیشہ ذات کی نفی نہیں ہوتی۔ بشرطیکہ فرد سُنی ہوئی رائے کو خود اپنے تجربات اور ذاتی احساسات کی کسوٹی پر پرکھ سکے اور پھر اسے قبول کرے۔ جیسا کہ آپ کو پیش لفظ سے معلوم ہوگا۔ اس کتاب کا بیشتر حصہ سماجی نفسیات کی کتاب سے ماخوذ ہے۔ اسے ماخوذ کرنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(ا) کتاب کا مصنف عالمی شہرت کا مالک ہے۔ زید اس شہرت سے مرعوب ہو کر کتاب پڑھتا ہے۔ پھر اس کے حصے دوسروں کو اس طرح سناتا ہے گویا وہ خود اس کے ذاتی خیال ہوں۔

(ب) زید کتاب پڑھنے سے قبل مصنف کی عالمی شہرت سے مرعوب نہیں تھا۔ لیکن جوں جوں وہ کتاب پڑھتا جاتا ہے۔ توں توں اسے کتاب میں تحریر باتوں کی سچائی کا احساس ہوتا ہے خود اس کی یادداشت میں وہ تجربے بیدار ہوتے ہیں جو تحریر کی صداقت کا ثبوت

مہیا کرتے ہیں۔

اسے محسوس ہوتا ہے کہ یہ خود اس کے اپنے خیالات ہیں جنہیں مصنف نے اپنی اعلیٰ تربیت کے باعث ٹھوس دلائل کے ساتھ اور سائنٹیفک بنیادوں پر پیش کیا ہے۔ کتاب کے مطالعے سے زید کی واقعی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ ؎

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں تھا

اس صورت میں زید کے لیے اپنے خیالات کا اظہار کتاب میں درج دلائل کے ساتھ کرنا مصنوعی بات نہ ہوگی۔

عمر کتاب کے متن سے متفق نہ تھا۔ اگر کتاب اسے متاثر نہیں کرتی تو اس کے لیے کتاب کو رد کر دینا ایک باشعور فعل ہوگا۔ اس کے مقابلے میں اگر عمر کو کتاب کے دلائل متاثر کرتے ہیں۔ وہ بعض باتوں کے متعلق دوبارہ سوچتا ہے اور پھر اپنی رائے بدلتا ہے تو ہم اسے عمر کے اثبات ذات کے منافی قرار نہیں دے سکتے کیونکہ عمر نے خود سوچ سمجھ کر ایک باشعور فیصلہ کیا ہے

کٹھ پتلی شخصیت وہ ہے جو شعوری طور پر نہیں بلکہ اضطراری حالت میں بیشتر اوقات خوف اور دباؤ کے تحت سوچتی ہے اور سرعت سے مقبول عام رائے کو اپنا لیتی ہے۔ اس کے بعد وہ شعوری طور پر اسے اپنی ہی رائے سمجھتی ہے۔ بلکہ بعض صورتوں میں اس طرف توجہ بھی نہیں دیتی کہ وہ اس کی ذاتی رائے ہے یا نہیں۔

ایک معمر خاتون زینب دوران گفتگو روا روی میں کہتی ہیں کہ مردوں کی ذات ہی بیوفا اور ناقابل اعتماد ہے۔ ان سے دریافت کیا جاتا ہے کہ ایسا وہ کس بنیاد پر کہتی ہیں اور آیا ان کے ساتھ ایسے واقعات ہوئے ہیں جن سے انہیں مردوں کے ناقابل اعتبار ہونے کا یقین ہو گیا ہے۔ سنجیدگی سے غور کرنے پر زینب کو ایسا کوئی واقعہ یاد نہیں آتا۔ لیکن وہ اپنے یقین کے جواز میں کہتی ہیں کہ ؎

بجا کہے جسے عالم اسے بجا سمجھو

زبانِ خلق کو نقارۂ خدا سمجھو

ایسی کتنی ہی مثالیں روزمرہ کی زندگی میں ہمارے سامنے آتی ہیں جہاں "زبانِ خلق" کو افراد خود اپنی رائے تصور کرتے ہیں یہ عمل کس طرح ہوتا ہے؟ دوسروں کی رائے کو اپنی رائے سمجھا

جاتا ہے (۲) اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے طبع زاد جواز انفرادی طور پر تراشے جاتے ہیں (۳) اس پر عمل کرنے کے لیے بعض خواہشات پیدا ہوتی ہیں (۴) ان مصنوعی خواہشات کو پورا کرنے کیلئے دوسرے عمل کئے جاتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کی کل جہدِ زندگی ناقص بنیاد پر ہو سکتی ہے ۔ اس کی تمام تگ و دو ایسی چیزوں کیلئے ہو سکتی ہے جن کی اس نے کبھی خواہش ہی نہ کی ہو۔

اس نوعیت کے مصنوعی خیالات ہماری شہری آبادی کے اتنے کثیر حصے میں پائے جاتے ہیں کہ ہمارے بعض نام نہاد دانشور بھی اسی زمرے میں آجاتے ہیں اگر آپ کسی گرم سیاسی بحث کا مشاہدہ کریں تو دیکھیں گے کہ فریقین تمام زور کلام یہ ثابت کرنے میں صرف ہوں گے کہ یہ درست ہے اور وہ غلط ہے۔ اگر آپ ان میں سے پوچھیں کہ خود آپ کی ذاتی رائے کیا ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ لمحہ بھر کو ششدر رہ جائیں۔ کیونکہ ایسا تو انہوں نے کبھی سوچا ہی نہیں تھا۔

کٹھ پتلی شخصیت کسی بھی سیاسی تبدیلی کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیتی ہے۔ اگر وہ درمیانہ طبقے سے تعلق رکھتی ہے تو اپنے پسندیدہ اخبار کی رائے کو سمجھتی ہے۔ اگر بالائی طبقے سے تعلق رکھتی ہے تو امریکی رسالہ ٹائم اور نیوزویک میں درج آرا کو اپنی ذاتی رائے قرار دیتی ہے ۔ بالائی طبقے کے افراد خصوصاً قومی مزاج کا تجربہ نہ رکھنے کے باعث قومی مسائل پہ صائب رائے رکھنے سے قطعی معذور ہیں۔

گذشتہ ابواب میں ہم نے معاشرے کے حوالے سے فرد کی نفسیاتی کاوشوں کا جائزہ لیا ہے۔ اس کی فطری آزادی اور اختیار کی طلب کی نشاندہی کی ہے اور ان تکلیف دہ بندھنوں کا ذکر کیا ہے جن سے اسیر ہو کر فرد سادیت اور خود اذیتی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اپنے اختیارات سے چھٹکارا پانے کی کوشش کرتا ہے ۔

گویا ہم نے اُن کوائف کا جائزہ لیا ہے۔ جو فسطائیت کے لئے میدان ہموار کرتے ہیں۔ آیئے اب فسطائیت کی نفسیات پر ایک نظر ڈالیں۔ بعض خصوصیتوں کی شناخت کریں۔ تاکہ اگر کبھی وہ ہمیں اپنے گرد و نواح میں نظر آئیں تو بروقت ان کا سدباب ہو سکے۔

قومی زبان کا ادب

اگر ادب معاشرے کی عکاسی کرتا ہے تو ہمیں اردو ادب صاف بتا رہا ہے کہ پنجابی اور مہاجر مڈل کلاس جو اردو ادب تخلیق کرتی ہے۔ نہ صرف فسطائی رجحانات رکھتی ہے بلکہ اسے فسطائی نظریات کی پیروی میں اپنا مستقبل بھی محفوظ نظر آتا ہے۔

وہ زبان جسے ہم اردو کہتے ہیں اور قومی زبان مانتے ہیں، یوپی، بہار اور دکن کے شہروں میں بولی جانے والی خاص و عام کی زبان تھی جسے عرفِ عام میں ہندوستانی زبان کہا جاتا ہے۔

جس زمانے میں ان علاقوں میں ہندو اور مسلمان مڈل کلاس کا ٹکراؤ بڑھا۔ اس وقت کسی عقلمند آدمی نے پیسہ اخبار میں اعلان کیا کہ آج سے مسلمان اس زبان کو اردو کہیں گے۔

یہ تھی اردو ادب کے دیوالیہ پن کی ابتداء۔ یہیں سے اردو زبان ایک خاص طبقے کی زبان بن کر علیحدہ ہو گئی جو اقتدار کا خواہش مند تھا۔ یہ شمالی ہند کی وہ جاگیردارانہ مڈل کلاس تھی۔ جس کے پاس اگر حیثیت تھی تو اس حیثیت۔ کو حقیقی بنانے کے لئے املاک نہیں تھی اور برصغیر کی بدلتی ہوئی صورت حال میں ان کو اپنا مستقبل تاریک نظر آ رہا تھا۔ جس کی اصل وجہ یہ تھی کہ پورے برصغیر میں مسلمان جاگیردارانہ نظام سے وابستہ رہنے کے باعث نئے دور کے لئے ضروری اہلیت اور قابلیت میں ہندوؤں سے کمتر تھے

ایک طرف ہندو مڈل کلاس ہندوستان سے انگریزوں کے چلے جانے کی پوری جدوجہد کر رہی تھی۔ وہ اس کوشش میں جٹے ہوئے تھے کہ انگریزوں کے جانے کے بعد ملک کا نظام حکومت خود سنبھال لیں گے۔ ہندوستان سے رخصت ہونے کے وقت تک انگریز ہندوستان

میں حکومت کرنے کا ایک خاص طریقہ کار قائم کر چکا تھا جو تھا صرف انگریز اور استحصالی قوتوں کے فائدے کیلیے تھا لیکن بظاہر برطانوی طرز حکومت کا چربہ نظر آتا تھا۔ نوکر شاہی کا جال ملک بھر میں بچھ چکا تھا اور معیشت میں نوکر شاہی کا عمل دخل تھا۔

انگریز کے چلے جانے کے بعد اس کا مورا شاہی نظام پر ہندوستان کی مڈل اور اپر مڈل کلاس کا قبضہ ہونے والا تھا۔ اس کام کو بخوبی انجام دینے کے لئے اہلیت اور قابلیت کی ضرورت تھی۔ شمالی ہندوستان کا ہندو تندہی سے یہ قابلیت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا جبکہ وہاں کا مسلمان بدستور جاگیر داری بندھنوں کے باعث نہیں کر سکتا تھا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہندو کلرک تو افسر بننے کا خواب دیکھ رہا تھا۔ قابلیت اور محنت کے باعث یہ خواب پورا بھی ہو سکتا تھا جبکہ مسلمان قصباتی منشی افسر بننے کا خواب نہیں دیکھ سکتا تھا لہٰذا اس نے اپنے آپ کو چشم تصور سے مغل شہزادے کے روپ میں دیکھا چونکہ مستقبل مایوس کن تھا لہٰذا اپنے جذباتی وجود کا رخ ایک ایسے ماضی کی جانب موڑ لیا جسے وہ جس قدر چاہے تابناک قرار دے سکتا تھا۔ اس طرح جاگیردارانہ مڈل کلاس کے مسلمان نے اپنے آپ کو مغل سلطنت کا یکتا و تنہا وارث تسلیم کر لیا۔

بہر حال اس خیالی مغل شہزادے اور اس کے حقیقی بے مایہ وجود کے درمیان ایک ناقابل عبور خلا تھا۔ اس زمانے کے ادب سے ہمیں اس کی اصل نفسیاتی کیفیت اور خواہشات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

ڈپٹی نذیر کا نام اردو ادب کے قاری کے لئے غیر مانوس نہیں۔

ڈپٹی نذیر نے اس دور میں کئی ناولیں لکھیں جنہیں "اصلاحی ناولیں" کہا جاتا ہے اور جو شمالی ہند کی مڈل کلاس مسلمان کی اصلاح کے لئے لکھی گئی تھیں۔ کیونکہ یہ ناولیں بے حد مقبول ہوئیں۔ اس لئے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہ اس وقت کے مڈل کلاس مسلمان کی نفسیاتی کاوشوں کی تسکین کرتی تھیں ہم دیکھتے ہیں کہ ڈپٹی نذیر کی ناولوں مثلاً "توبۃ النصوح، ابن الوقت، بنات النعش وغیرہ کے کردار ابتدا میں ناولسٹ کے خیال میں "اچھے" نہیں۔ یہ زیادہ وقت عیش و عشرت میں بلکہ یوں کہیے کہ زندگی کا لطف اٹھانے میں گزارتے ہیں۔ لیکن پھر آہستہ آہستہ سدھر کر دوراندیش، کفایت شعار، چالاک دنیادار بن جاتے ہیں اور ان کی معاشی حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ڈپٹی نذیر

کے ناول کا دلن ان کے ہیرو سے زیادہ پرسرت زندگی گزارتا ہوا محسوس ہوتا ہے مثلاً توبتہ النصوح کا مرزا ظاہر دار بیگ گو کنگال ہے۔ لیکن اپنی چرب زبانی سے چنوں کو کسی عالیشان طعام سے بڑھ کر ثابت کرتا ہے اور ایک ایک دانہ مزے لے لے کر کھاتا ہے۔ ناول کے انجام میں ہیرو ایسے خراب آدمی سے دوستی ہی چھوڑ دیتا ہے۔

بنات النعش عورتوں کی اصلاح کے لیے لکھی گئی تھی۔ یہ کہانی دو بہنوں کے گرد گھومتی ہے اصغری اور اکبری۔ بڑی بہن اکبری کو ہم ویمپ کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس بیچاری کو املی کی چاٹ اور مٹھائیاں کھانے اگوٹے کے کپڑے پہننے اور نوکرانی کے ساتھ ڈھولک پر گیت گانے کا شوق ہے۔ جبکہ ہیروئن اصغری ایسی خراب باتوں سے دور ہے۔ وہ سارا دن گھر کا حساب لگاتی، دوا درود چار کرتی رہتی اور بقیہ وقت میں نمازیں پڑھتی ہے یا نوکرانی کی چوریاں پکڑتی ہے۔

اس طرح ہمارے سامنے اس وقت کے شمالی ہند کے مڈل کلاس مسلمان کے پسندیدہ اوصاف آتے ہیں، کنجوسی، دنیاداری، معاملہ سازی اور موقع پرستی اور ہم حیران ہوتے ہیں کہ یہ خسیس وجود اچانک خود بین کر اسپ تازی پر سوار ہو کر علامہ اقبال کی شاعری میں ساری دنیا فتح کرنے کیسے دوڑ پڑا......

آیا یہ سچ ہے کہ گھوڑے پر سوار مردِ مومن درحقیقت ایک کنجوس دنیادار، مطلب پرست، اور معاملہ ساز مڈل کلاس کا غیر محفوظ فرد ہے جس کی خود اذیتی اسے اکتساب لذت سے محروم رکھتی ہے جبکہ اس کی سادیت اسے دوسروں کو محکوم بنانے پر اکساتی رہتی ہے؟

لیکن اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ کیونکہ حقیقت اور تصور کا یہی تضاد وسطائی ذہنیت کی نمایاں علامت ہے۔

علامہ اقبال کے مردِ مومن کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ طاقت ور ہے اور بالآخر اقتدار پر قبضہ کر لیتا ہے۔ شمالی ہند اور پنجاب کی مڈل کلاس کے لئے اس سے زیادہ سہانا خواب اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ یہ ایسا خواب تھا جس کی ان کی مادی حالت پورے طور پر نفی کرتی تھی۔ یہ خیال تو عام ہے کہ علامہ اقبال کی شاعری نے مسلمان مڈل کلاس کو بہت متاثر کیا لیکن ذرا غور سے دیکھنے پر ہمیں علم ہوتا ہے کہ دراصل اس دور کی پسماندہ اور مایوس مسلم مڈل کلاس کی سماجی اور اقتصادی

مخدومی نے علامہ اقبال کی اُس شاعری کو جنم دیا جس کے ہیرو کا کوئی مادی وجود ہی نہیں بلکہ جو سراسر محض ایک ہیولہ ہے جو طاقت کا پیکر ہے اور جسے "ذوق خدائی" قدرت کی جانب سے ودیعت کیا گیا ہے۔ یہ خیال پرست شاعری حقیقی مادی دنیا سے اتنی کٹی ہوئی ہے کہ اس میں انسان کے عام جذبات کا گزر ہی نہیں۔ حتیٰ کہ ان ضخیم دیوانوں میں عورت اور مرد کے پیار کا سرسری تذکرہ تک نہیں ملتا اور ہم محض ایک ایسے قہاری، غفاری، جبروتی" مخلوق کے مدمقابل رہتے ہیں جس کیلئے انسانیت کی اعلیٰ ترین اقدار صرف "طاقت" ہیں۔

اس کے برعکس اردو کا ترقی پسند ادب انسانی اقدار کی بھرپور ترجمانی کرتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دوسری جنگ عظیم اپنے عروج پر تھی۔ شمالی ہندوستان اور پنجاب کی نچلی مڈل کلاس کو بیروزگاری اور مہنگائی کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ ان میں ہندو بھی شامل تھے مسلمان بھی اور سکھ بھی لیکن پہلی بار نچلی مڈل کلاس کو اپنی طبقاتی گھٹن کو فسطائیت کے تنگ نظریات میں ڈھالنے کے بدلے ایک اور بھی راستہ نظر آرہا تھا اور یہ تھا سماجی ڈھانچے کو بدل دینے کا راستہ! روس کا انقلاب اس مظلوم طبقے کے سامنے روشنی کی کرن کی طرح جگمگا رہا تھا جبکہ روس نازیوں کے خلاف انگریزوں کا حلیف بن کر جنگ میں شامل ہو چکا تھا اس لئے انگریز ہندوستان میں کمیونسٹ لٹریچر کی درآمد پر سختی سے پابندی نہیں لگا سکتا تھا۔ خود ہندوستان میں کمیونسٹ پارٹی بن چکی تھی اور اس کا ایک کلچرل فرنٹ ترقی پسند ادب کی تحریک تھی یہ دور تھا مجاز کا اور جذبی کا فیض کا اور فراق کا، کرشن چندر کا اور منٹو کا۔ جب پہلی بار اردو کے ادیب نے انسانیت کے دکھ کے گیت گائے۔ مظلوموں کی بے کسی کی کہانیاں لکھیں، فرد کی نفسیاتی پیچیدگیوں میں جھانکا، سامراج، سرمایہ داری اور جاگیرداری سے نفرت کا اظہار کیا۔ اور مذہب، رنگ اور نسل سے بلند ہو کر جمالیات کی تخلیق کی۔ اس وقت اردو کے ادیب ایک زندہ و بیدار ادب پیدا کر رہے تھے۔

لیکن اردو زبان کے ادب کا یہ سنہری دور بہت مختصر ثابت ہوا۔ اس دور کو ہم ترقی پسند تحریک کی ابتدا سے اردو کے پاکستان کی قومی زبان بننے تک محیط پاتے ہیں۔ اردو کے ادیب یا تو پنجابی تھے یا شمالی ہندوستانی تقسیم سے ان دونوں خطوں کی آبادی متاثر ہوئی۔ اوّل تو یہ ہوا کہ پنجاب سے تمام ہندو اور سکھ ہندوستان کی طرف ہجرت کر گئے۔ دوئم شمالی ہندوستان سے

بھاری تعداد میں مسلمانوں نے پاکستان کی طرف ہجرت کی اور ایک طویل عرصے تک ہجرت کا سلسلہ جاری رہا۔

تقسیم کے ساتھ ہی پورے برصغیر میں جابجا فرقہ وارانہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی تھی خود پنجاب میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک دوسرے کے خون سے پانچ دریاؤں کے ساتھ ایک چھٹا خون کا دریا بہا دیا تھا۔ یہاں قاری کے ذہن میں یہ خیال آسکتا ہے کہ انسانیت کی اعلیٰ تر اقدار اس خون کے دریا میں بہہ گئیں اور پنجاب کا اردو ادیب ردعمل کے طور پر متعصب تنگ نظر اور کم شعور بن گیا۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہوا۔

تقسیم کے فوراً بعد اردو ادیب نے جگر سوزی سے انسانی قدروں کے لٹنے کا ماتم کیا اور ایسے شہکار تخلیق کیے جو اپنے خلوص اور تڑپ کے باعث عالمی ادب کے مقابلے میں لائے جا سکتے ہیں لیکن تقسیم کے چند برسوں بعد اس خطے میں ایک نیا دریا بھی بہا اور یہ دریا مالی منفعت کا دریا تھا جو پنجاب کی مڈل کلاس کو سیراب کر رہا تھا۔ وہ انسانی اقدار جو خون کے دریا میں نہیں بہہ سکی تھیں۔ مال منفعت کے اس دریا میں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔ کیونکہ تقسیم کے چند برسوں کے بعد کوئی گڈریا پرمشیر سنگھ "پاکستان زندہ باد" "موتری" "موزیل" یا "ٹھنڈا گوشت" نہیں لکھا جا سکا۔ اسلام سرکاری مذہب تھا۔ اردو سرکاری زبان تھی تنگ نظری سرکاری پالیسی تھی اور پنجاب کی مڈل کلاس سرکار سے فیض یاب ہو رہی تھی اور اگر براہ راست اتنی فیض یاب نہیں ہو رہی تھی یعنی مرد مومن بن کر اقتدار کے گھوڑے پر سوار نہیں تھی تو کم از کم اس گھوڑے کی لگام تھام کر ساتھ ساتھ چل سکتی تھی۔

دوسری جانب مہاجرین کے قافلے کھوکھراپار کے راستے سے سندھ آرہے تھے۔

اب تک پاکستان میں یہ عام خیال اور دعویٰ رہا ہے کہ مہاجر جذبۂ اسلام سے سرشار ہو کر پاکستان آئے جبکہ سماجی علوم ہمیں صاف بتاتے ہیں کہ ایک بڑی آبادی محض نیک جذبات سے سرشار ہو کر آدمی ایک محلہ چھوڑ کر دوسرے محلہ میں بھی نہیں بستا کجا گھر بار چھوڑ کر ہزاروں میل دور چل دے دوسری جانب یہ کہنا بھی بالکل درست نہ ہو گا کہ ہجرت کرنے والی آبادی نظریۂ پاکستان میں کوئی کشش ہی محسوس نہیں کرتی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی نظریہ سماجی عمل پیدا کرنے والی طاقت در تحریک اسی صورت میں

بن سکتا ہے جبکہ وہ بعض ٹھوس مادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہو۔

ابتدا میں ہجرت کی وجہ فسادات کے باعث جان کا خوف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کی ایک مثال بنگلہ دیش میں نظر آتی ہے۔ جب جان کے خوف سے لاکھوں بنگالی سرحد پار کرکے ہندوستان چلے گئے تھے لیکن فسادات ختم ہونے کے بعد بھی ایک عرصے تک مہاجر بھاری تعداد میں پاکستان آتے رہے کیونکہ نئے ملک میں ان کو اپنی معاشی اور سماجی حالت بہتر ہو جانے کا یقین تھا

پاکستان میں ہندوؤں کی ہجرت سے اچانک خلا پیدا ہو گیا تھا جس کے باعث نوکریوں اور کاروبار کے بے شمار مواقع تھے۔ مہاجروں نے ان مواقع سے سراعت اور تندہی سے فائدہ اٹھایا اور بہت جلد اس نئی سرزمین پر پوری طرح بس گئے۔ وہ نظریہ جس سے کہ مہاجر سرشار ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں دراصل اپنی معاشی بہبود کا نظریہ تھا۔ اس نوعیت کی مثالیں تاریخ میں عام ہیں جب کہ معاشی منفعت کو خیال پرست اور غیر حقیقی نظریات کا نام دے دیا گیا۔ مثلاً انگریزوں نے ایشیا اور افریقہ میں کاروبار اور نوآبادکاری کو "فرضِ عیسائیت" یا سفید نسلوں کی ذمہ داری" قرار دیا تھا۔

غرضیکہ مہاجروں کی وہ مڈل کلاس اور نچلی مڈل کلاس جو ادب پیدا کر سکتی تھی۔ پاکستان میں ایک نئی صورت حال سے دوچار ہوتی پہلے تو اسے بے روزگاری کا سامنا تھا۔ نئے ملک میں انکو روزگار کے موقعے ملے۔ دھیرے دھیرے یہ سیاسی ماحول انہیں راس آگیا اور اردو ادب دھیرے دھیرے انسانیت کی اعلیٰ اقدار سے محروم ہوتا گیا۔ پاکستان کی مخصوص معاشرتی صورتحال ایسی بنتی گئی ہے کہ اردو زبان کو ذریعہ اظہار بنانے والا طبقہ اپنے استحصالی کردار کے باعث حسن اور پیار کی تخلیقی قوت کھو بیٹھا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اردو ادب کی اس ویرانی اور بنجرپن کا باعث یہ ہے کہ ترقی پسند ادب پر سرکاری طور پر پابندی لگادی گئی تھی۔ لیکن خارجی پابندی کی مدافعت کرنے کے لئے فرد میں ایک داخلی قوت بھی موجود ہوتی ہے۔ اصل پابندی وہ ہوتی ہے جو فرد لاشعوری طور پر خود پر عائد کر لیتا ہے۔ کیونکہ ایک مخصوص حد سے تجاوز کرنا اسے اپنے لئے خطرے کا باعث نظر آتا ہے۔ اردو ادب کی پژمردگی اور مردنی ہمیں اسی داخلی پابندی کا نتیجہ نظر آتی ہے نہ کہ خارجی پابندی کا۔ پاکستان کی مخصوص صورت حال میں علاقائی زبانوں کا ادیب اس داخلی پابندی کا شکار نہیں ہوا۔ اور

مختلف موضوعات پر غیر سرکاری رائے کا کھلم کھلا اظہار کر تا رہا ہے حالانکہ انسے بھی انہیں سرکاری پابندیوں کا سامنا تھا۔

گزشتہ ۲۵ برس میں پاکستان کو دو بڑے بحرانوں سے گذرنا پڑا۔ ۱۹۶۵ء میں ہندوستان سے جنگ ہوئی جس کے بعد اردو کے ادیب اور دانشور نے شعوری طور پر اس جنگ کا تجزیہ کرنے سے گریز کیا۔ ان کی تحریروں میں اور سرکاری اعلانوں میں ہمیں سرمو فرق نظر نہیں آتا۔ تمام تحریریں حب وطن کے سرکاری معنی بیان کرتی نظر آتی ہیں۔ جنگ کے نتیجے میں انسانی جان کے زیاں پر دکھ کا اظہار کہیں نہیں ملتا جبکہ تقسیم کے وقت فسادات کے بعد اردو کے ادیبوں نے بلا فرق مذہب غیر انسانی رویے کی مذمت کی تھی۔

پاکستان کا دوسرا بڑا بحران بنگلہ دیش کی تحریک آزادی سے شروع ہوتا ہے جو سقوط بنگال پر جاکر ختم ہوا۔ اس قومی سانحہ کا عکس اردو ادب میں جا بجا بلکہ ضرورت سے زیادہ نظر آتا ہے لیکن کسی ایک ادیب نے بھی پاکستانی فوج کے ہاتھوں بنگالیوں کے گاؤں جلا دینے کا ذکر کرنے کی ضرورت تک محسوس نہیں کی۔ ہمارے ادیب کی تمامتر ہمدردیاں صرف بہاریوں کے ساتھ ہی ہیں جو بنگالیوں کے ظلم وستم کا شکار بنے۔ اس طرح اردو کا ادیب غیر جانبداری کھو بیٹھا۔ تصویر کے دونوں رُخ دیکھنے کی بجائے سرکاری بیانات اور "قرطاس ابیض" کا ہمنوا بن گیا۔

یوں تو کسی بھی زبان کا ادب مڈل کلاس ہی پیدا کرتی ہے لیکن ادیب یا فنکار اپنے طبقے کا نمائندہ نہیں بلکہ نقاد ہوتا ہے۔ اردو کا ادیب اپنے طبقے پر تنقید کرنے کی صلاحیت سے محروم نظر آتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے غم وغصے یا احتجاج کا نشانہ بعض لسانی یا مذہبی فرقے بنتے رہتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو اپنے طبقے کے ساتھ یکجان سمجھتا ہے اور کیونکہ وہ اپنے طبقے کی خامیوں سے چشم پوشی کا تہیہ کر چکا ہے اس لیے خود اپنی ذات میں جھانکنے سے بھی گریز کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اردو ادب میں نہ صرف سماجی شعور کا فقدان نظر آتا ہے بلکہ داخلی نفسیات کی گتھیاں بھی سلجھتی ہوئی نہیں ملتیں! در ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ ہمہ وقت کسی نہ کسی دباؤ کے تحت سوچتا ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ علاقائی زبانوں کا ادیب ابھی تک اس دباؤ کا شکار نہیں ہوا ہے۔ اس سے ہمارے ملک کی مخصوص صورت حال کھل کر سامنے آتی ہے۔ پاکستان کے اردو ادب میں انسانی قدروں کے فقدان سے ہمیں اس

زبان کو ذریعۂ اظہار بنانے والے طبقے کی اندرونی تھکن اور پژمردگی کا اندازہ ہو سکتا ہے جس کے باعث یہ طبقہ درحقیقت انسانی اقدار پر یقین کھو بیٹھا ہے اور کسی بھی موجودہ بڑی طاقت کو اٹل اور ناقابل تسخیر تصور کرتا ہے۔

امربیل

تنہائی اور بے چارگی کا احساس، خود اعتمادی کا فقدان اور اکیلے رہ جانے کا خوف ایک امربیل کی طرح آدمی کے وجود سے چمٹ کر اس کے شعور کا سب رس چوس لیتا ہے اور وہ اس نوبت کو پہنچ جاتا ہے کہ خود کو بغیر کسی سہارے کے قائم نہیں رکھ سکتا۔ کوئی بھی بڑی طاقت اس کے لئے وہ جذباتی سہارا بن جاتی ہے جس سے ٹیک لگا کر وہ خود کو ایک بار پھر محفوظ محسوس کرنے لگتا ہے۔ اپنے آپ کو پسند کرنے کے لئے وہ اس طاقت کو لامحالہ پسند کرتا ہے اور جہاں تک ہو سکے اس کے تضادات اور کمزوریوں سے چشم پوشی کرتا ہے۔ ہمارے ملک کے درمیانے طبقے میں برسر اقتدار قوت کی جانب بالکل یہی رویہ پایا جاتا ہے لیکن اگر برسر اقتدار قوت کی اندرونی کمزوریاں اور تضادات اس حد تک کھل کر سامنے آ جائیں کہ ان کو دیکھنا بالکل ہی ناگزیر ہو جائے تو ایسی صورت میں لوگ دبی زبان سے مقتدر قوت کے کھوکھلے پن کا تو اعتراف کر لیتے ہیں لیکن اس کے ہی دیئے ہوئے کسی اور "بڑے نظریئے" یا کسی اور "عظیم قوت" کا سہارا لے لیتے ہیں جس کے نام پر وہ خود کو پھر ایک بار اس بات کے لئے آمادہ کر لیتے ہیں کہ ہر نا انصافی، دھوکہ دہی اور ظلم کا جواز تراشتے چلے جائیں۔

اشتراکی نظام کو چھوڑ کر ہر نظام میں خواہ وہ جاگیردارانہ نظام ہو یا سرمایہ دارانہ نظام ہو ظلم اور بے انصافیوں کا سب سے زیادہ فائدہ محض بالائی طبقہ اٹھاتا ہے۔ لیکن اس بے انصافی کے لئے جواز کے طور پر جو نظریئے تراشے جاتے ہیں اس کی سب سے زیادہ پرجوش حمایت درمیانی طبقے کی جانب سے بلکہ بعض اوقات نچلے درمیانی طبقے کی جانب سے بھی کی جاتی ہے۔ جس کی وجہ یہ

ہے کہ کسی بھی فسطائی نظریئے سے درمیانے اور نچلے درمیانے طبقے کی ان جذباتی ضرورتوں کی وقتی طور پر تسکین سی ہو جاتی ہے جو ان کی سماجی حیثیت انہیں دینے سے قاصر رہتی ہے۔

جب جرمنی میں فسطائیت نازی ازم کی صورت میں نمودار ہوئی تو اس کی پر جوش حمایت کرنے والوں میں نچلے درمیانے طبقے کے لوگ مثلاً چھوٹے دکاندار، کاریگر اور کلرک وغیرہ پیش پیش تھے اس طبقے کی نوجوان نسل کے لئے نازی ازم کی اندھی اطاعت، نسلی اور مذہبی اقلیتوں کے لئے شدید نفرت، دوسروں کو زیر کرنے اور فتح کرنے کی شدید خواہش اور خود اپنی نسلی برتری کے دعوے میں زبردست کشش تھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان کی درمیانہ طبقے کی نوجوان نسل اس قسم کے نعروں میں وہی کشش محسوس کرتی ہے۔

۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد جرمنی کا درمیانہ طبقہ قلاش ہو کر رہ گیا تھا۔ ۱۹۲۳ء کے افراط زر نے ان کو ہلا کر رکھ دیا تھا اور رہی سہی کسر ۱۹۲۹ء کے ... نے پوری کر دی تھی۔ دوسری طرف جنگ میں ہار جانے اور قیصر جرمنی کے زوال نے ان کی نفسیاتی استحکام پر کاری ضرب لگائی تھی۔ کیونکہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے اس عظیم الشان طاقت کا زوال دیکھ لیا تھا جسے وہ اٹل اور ابدی تصور کرتے تھے۔

یہاں یہ بات بہرحال یاد رکھنی چاہیئے کہ جرمنی میں نازی ازم کے قائم ہونے کی وجہ صرف درمیانہ طبقے کی نفسیاتی کیفیت ہرگز نہیں تھی۔ درمیانے طبقے نے تو صرف اسے قبول کیا اور اس کا ساتھ دیا۔ نازی ازم کو قائم کرنے میں سب سے اہم کردار تو جرمنی کے بڑے صنعت کاروں اور نیم دیوالیہ بینکروں نے ادا کیا تھا جن کی حمایت کے بغیر ہٹلر کبھی اقتدار حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ اس طبقے نے اپنے اقتصادی مفاد اور اپنے بچاؤ کی خاطر نازی ازم کی پوری پوری حمایت کی کیونکہ انہیں امید تھی کہ نچلے طبقوں کے غم و غصے کا رخ اس طرح دوسری جانب ہو جائے گا اور ایسا ہی ہوا۔

ابتداء میں ہٹلر درمیانی طبقے کا نجات دہندہ بن کر آیا تھا اور اس کے وعدوں میں ایک وعدہ سوشلزم لانے کا بھی تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ وعدے کبھی پورے نہیں ہوئے۔ بعض بڑی صنعتیں ریاست کے قبضے میں تو ضرور چلی گئیں لیکن عوام کے قبضے میں کبھی نہیں آئیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا نازی جماعت ریاستی سوشلزم کے اصول پر کاربند تھی؟ ایک

ذرا غور کرنے سے ہمیں صرف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نازی پارٹی کا درحقیقت کوئی بھی اصول نہیں تھا۔ اس کا صرف ایک واضح سیاسی کردار بنتا ہے اور وہ ہے ہر قیمت پر اور ہر وقت کھلی ہوئی موقعہ پرستی کا کردار۔ جس پر نازی پارٹی کے لیڈر آخری وقت تک بے جھجک عمل کرتے رہے۔

نازی ازم کے قیام کے بعد جرمنی کے درمیانہ طبقے کے ایک حصّہ کو دولت اور سماجی حیثیت کا شریک بنایا گیا۔ اس طرح ایک نیا باحیثیت طبقہ پیدا ہوا جو نازیوں کا وفادار حلیف رہا کچھ لوگوں کو وہ ملازمتیں دے دی گئیں جو سیاسی مخالفین اور یہودیوں سے چھینی گئی تھیں۔ لیکن تمام درمیانے اور نچلے درمیانے طبقے کی ضروریات تو اس طرح پوری نہیں کی جاسکتی تھیں۔ ضروری تھا کہ ان کی دلبستگی کا سامان فراہم کیا جائے۔ ان کے لئے یہودیوں کا قتل عام، شاندار فوجی پریڈیں اور اس طرح کے دوسرے سرکس مہیا کئے گئے۔ جس سے انہیں اپنی نسلی برتری، ماضی کی شان و شوکت اور اپنے ایک عظیم قوت کے حصّہ ہونے کا کامل یقین ہو سکے۔ جرمنی کا زبوں حال نچلا درمیانہ طبقہ اس جال میں اسی طرح پھنس گیا جس طرح ہمارا درمیانی اور نچلا درمیانی طبقہ اسلامی کانفرنسوں کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ گو یہ حقیقت ہے کہ مہنگائی، بے روزگاری اور مایوسی کی چکی میں پستے ہوئے آدمی کو شہنشاہوں کے اجتماع سے کوئی نسبت نہیں۔ ماضی کے شہنشاہوں کے انداز میں اسٹیج کئے ہوئے ایسے سرکسی سے کوئی سروکار نہیں جس میں کنیزیں دو رویہ قطاروں میں کھڑی پھول برسا رہی ہوں اور شان و شوکت اور جاہ و حشم کے مناظر دیکھنے میں آئیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کانفرنس سے درمیانہ طبقے نے نہ صرف مذہبی عقیدت کا اظہار کیا بلکہ ایک مختصر سے عرصے کے لئے درمیانہ طبقہ میں جوش و خروش اور ولولہ پیدا ہو گیا اور ایک عجیب رقّت آمیز اور پُرامید کیفیت طاری ہو گئی۔ انہیں ایسا لگنے لگا جیسے ان کے سب مسائل حل ہو گئے ہیں۔ وہ ایک ایسی عظیم طاقت کا حصّہ ہیں جس میں اس دور میں بھی اتنے زیادہ شہنشاہ موجود ہیں لہٰذا ان کے لئے ان کی اپنی زبوں حالی اور محرومی کچھ عرصے کے لئے قابل برداشت بن گئی۔ یہ ہے وہ نفسیاتی بنیاد جس کے اوپر فسطائیت کی عمارت تعمیر کی جاسکتی ہے۔ درمیانہ طبقے کی مادی محرومی اور اس کی طاقت پرستی فسطائی قوتوں کا اصل استحکام فراہم کرتی ہے جس کی جڑیں بیک وقت خود اذیتی اور سادیت میں ہوتی ہیں۔ جہاں وہ خود کو ایک بڑی طاقت میں ضم کرنے کے لئے بے چین رہتی ہے وہاں دوسروں کو مغلوب کرنے اور

ان کو ایذا پہنچانے میں بھی یک گونہ لذت محسوس کرتی ہے۔

اس محروم درمیانہ طبقے کی سادیت کی تسکین کے لئے ہٹلر کو ایک ایسے گروہ کی ضرورت تھی جسے علیحدہ کیا جا سکے اور اسے عوام کی زبوں حالی کا مکمل ذمہ دار ٹھہرا جا سکے۔ یہ گروہ اسے یہودیوں کی صورت میں تیار شدہ مل گیا تھا۔ خود پاکستان میں احمدیوں کے خلاف لوگوں کے جذبات اچانک جس طرح مشتعل ہوئے وہ گروہ کی "تلاش" کے رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ عرصے کے لئے نچلے درمیانے طبقے اور درمیانے طبقے کے تمام غم و غصہ کا رُخ احمدیوں کی جانب مڑ گیا تھا اس دوران میں مذہبی مخالفت کے ساتھ ساتھ احمدیوں پر ایسے عجیب و غریب اور بعید از قیاس الزامات بھی تراشے گئے جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً تمام احمدیوں کا کسی بیرونی طاقت کا ایجنٹ ہونا وغیرہ۔ لوگوں نے ایک اقلیت کے خلاف سڑکوں پر جلوس نکالے اور مظاہرے کئے۔ کیونکہ اقلیت بہر حال تعداد میں کم ہوتی ہے اور اس لئے ایک خوفزدہ کر دینے والی طاقت نہیں ہوتی۔ اس لئے اسے برا بھلا کہنے، اس کے گھر جلانے اور اسباب لوٹنے سے جوابی کارروائی کا خطرہ نہیں ہوتا جبکہ خود اپنی معاشی اور سماجی کمتری کا غصہ نکالا جا سکتا ہے۔

ایسے لوگ برسر اقتدار قوت کے خلاف کبھی آواز نہیں اٹھاتے لیکن ایسے گروہوں اور جماعتوں کو برا بھلا کہنے سے نہیں چوکتے جو اقتدار میں نہ ہوں بلکہ ان کے ساتھ تشدد آمیز برتاؤ کر کے سکون محسوس کرتے ہیں۔ ایسے طبقے کا فرد اپنی سادیت کو چھپانے کے لئے وہی جواز پیش کرتا ہے جو نازی ازم نے جرمنی کے نچلے درمیانے طبقے کو فراہم کئے تھے۔ یعنی :-

۱۔ وہ دوسروں کو خود ان کی ہی بہتری کے لئے زیر کرنا چاہتا ہے۔

۲۔ اس کی تہذیب ایک بہتر تہذیب ہے۔

۳۔ وہ خود ایک عظیم تر قوت کے احکامات کی تعمیل کر رہا ہے۔ ہٹلر نے اس "عظیم قوت" کو "تقدیر" کا نام دیا تھا۔ ہمارے یہاں اس کام کے لئے خدائے تعالیٰ کا نام لیا جاتا ہے، یہ جذبات اس حد تک طاقتور ہو سکتے ہیں کہ ان کے تحت آدمی خلوصِ دل سے یقین کر لیتا ہے کہ وہ ایک پراسرار بندہ ہے۔ ایک پیدائشی غازی ہے۔ جسے ذوقِ خدائی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بخشا گیا ہے۔

ہٹلر کی تحریروں میں جابجا ایسی مثالیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ خود کو ہمیشہ بے گناہ اور دوسروں کو قصوروار سمجھتا رہا اور ہر اندرونی تضاد کو ناپاک سازشوں سے تعبیر کرتا رہا۔ جس کی مثالیں ہمارے ملک میں اتنی عام ہیں کہ ان کی طرف توجہ دلانا بھی غیر ضروری ہے۔

جب ہٹلر برسر اقتدار آیا تو کروڑوں جرمنوں کے لیے ہٹلر اور جرمنی ایک ہی چیز کے دو نام بن کر رہ گئے تھے۔ ہٹلر کی مخالفت کرنا گویا جرمنی کی مخالفت کرنے کے مترادف تھا پاکستان میں جنرل ایوب کے دور سے یہ روایت چلی آ رہی ہے کہ کسی بھی برسر اقتدار شخص کی یا جماعت کی مخالفت کو بلا کسی پس و پیش پاکستان کی مخالفت کا نام دے دیا جاتا ہے یہ ہمارے معاشرے میں فسطائی رجحانات کی سب سے خطرناک علامت ہے

پورا آدمی

پاکستان کے درمیانہ طبقے کا فرد۔ ایک تشنہ وجود، ایک نامکمل مسخ شدہ شخصیت ـــــ انفرادی سطح پر اکتساب مسرت سے محروم ـــــ لذت سے خائف، اور بے یقینی کا شکار اور اجتماعی لحاظ سے فسطائیت قبول کرنے کے لئے تقریباً تیار فرد کا مستقبل کیا ہے؟

کیا تاریخی قوتیں اسے فسطائیت کے بدلے کسی اور راستے پر ڈال سکتی ہیں؟

یہاں ہمیں پھر یہ بات دہرانے دیجئے کہ کوئی بھی نظریہ اجتماعی عمل پیدا کرنے والی قوت اسی وقت بنتا ہے جب وہ ٹھوس مادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہو۔

درمیانے طبقہ کا پراگندہ ذھن فسطائی نظریات کو اس لئے قبول کر لیتا ہے کیونکہ وقتی طور پر وہ اپنی آزادی اور خود مختاری سے نجات پا کر خود کو محفوظ تصور کر سکتا ہے لیکن اگر یہ نظریہ اس کی مادی ضروریات پوری نہ کر سکے تو اس کیلئے بالآخر بے یقینی اور جھنجلاہٹ کے جذبات محسوس کرنا ممکن ہیں۔

فرد کی نفسیات کو کسی بھی معاشرے میں موجود کش مکش اور تضادات سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا، ساتھ ہی ایک مخصوص طبقے کے افراد کی نفسیات دراصل اس کا طبقاتی مفاد ڈھالتا ہے۔ اگر یہ استحصالی طبقہ ہے تو اس کے افراد تحصیل ذات اور تخلیقی قوتوں سے محروم ہی رہیں گے۔ ان کا طبقہ انہیں انسانی اقدار کا رویہ تو ضرور دے گا لیکن وہ ان اقدار پر عمل کرنے سے معذور رہیں گے کیونکہ ایسا کرنے سے ان کو مالی نقصان پہنچ سکتا ہے اور وہ ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ

میں اگر وہ آزادی حاصل کر بھی لیں تب بھی اختیار سے محروم رہیں گے اور اس خلا کو پُر کرنے کے لئے سادیت اور خود اذیتی میں پناہ ڈھونڈتے رہیں گے۔

اس طرح ان کا کچلا ہوا ادھورا وجود کبھی تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔

ایسا تو ممکن ہے کہ معاشرے کی طبقاتی کش مکش میں وہ ایسی عظیم قوتوں" کا زوال دیکھیں جن پر وہ تکیہ کرتے رہے ہوں اور ایسے کمزور طبقوں یا گروہوں کو کامیابی سے ہمکنار پائیں جنہیں وہ بھی خاطر میں بھی نہ لاتے ہوں۔ اگر مستقبل میں ایسا ہوا تو اس ادھورے آدمی کی پسندیدگی کا توازن بگڑ کر رہ جائے گا اور وہ اضطراری ں کسی اور عظیم طاقت میں ضم ہونے کے لئے لپکے گا۔

لیکن یہ ناممکن نہیں کہ علم او عقت اس طبقے کا ایک چھوٹا حصہ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے کہ فسطائی نظریات اعصابی بیماریوں کی علامتوں کی مانند ہیں۔ جب کوئی صورت حال آدمی کیلئے نفسیاتی لحاظ سے ناقابل برداشت ہو جاتی ہے تو اس میں اعصابی خلل کی علامتیں نمودار ہونا شروع ہو جاتی ہیں جن سے اس کی نفسیاتی گھٹن کو نکاس کا راستہ مل جاتا ہے۔ لیکن ان کے ذریعے نہ تو آدمی مسرت حاصل کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی شخصیت کی نشوونما ہو سکتی ہے۔ سماج کا صحیح شعور اس کے دل کو اس بات کا اعتبار دلا سکتا ہے کہ کوئی بھی معاشی اور سماجی حالت ایسی نہیں جسے تبدیل نہ کیا جا سکے یہ علم اس حد تک جانفزا ہے کہ ذات پر لگائے ہوئے زخموں کو مندمل کر کے فرد کو جدوجہد کے لئے تیار کر سکتا ہے۔ دوسروں کے ساتھ ساتھ اسے خود اپنی ذات پر اعتماد ہو سکتا ہے اور اس کے دل سے وہ تمام کوفت اور شرمندگی دھل جاتی ہے جو اسے اب تک لاشعوری طور پر محسوس ہوتی رہی ہے۔

اگر فرد اپنے آپ کو معاشرے کے حوالے سے دیکھ سکے اور اپنی محرومیوں اور شخصیت کو مسخ کرنے والے اسباب کی نشاندہی کر سکے تو اس کے لئے ان حالات کو بدلنے کی پرجوش خواہش اسی طرح یقینی ہے جس طرح آنکھ میں ریت کا ذرہ پڑ جانے پر اسے نکالنے کی خواہش یقینی ہے۔ اپنی ذات کو سمجھنے کے لئے معاشرے کو سمجھنا لازمی ہے اور معاشرے کو سمجھنے کے لئے سماجی شعور اور علم کی ضرورت ہے جو آدمی کے ذہن سے اوہام کی دھند چھانٹ کر اسے روشنی میں لے آئے اور یہیں سے پورے آدمی کی ابتدا ہوتی ہے جس کا وجود ممکن ہے۔

آج بھی اور کل بھی۔
ہم اس کتاب کو آنے والے پر امید کل کے نام پر ختم کرتے ہیں۔